WALTER F. OTTO

Dionysos

LE MYTHE ET LE CULTE

traduit de l'allemand
par Patrick Lévy

MERCURE DE FRANCE
MCMLXIX

Dionysos

MYTHOS UND KULTUS

Cette traduction a été menée à bien grâce au concours de Jacques Bontemps, Barbara Cassin, Pierre Colombie, Robert Davreu et François Fedier. Qu'ils en soient ici remerciés. *(Note du traducteur.)*

© Édition originale : Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1960.
© Traduction française : Mercure de France, Paris 1969.

AVANT-PROPOS

Dionysos, dont la présentation n'avait pas sa place dans mon livre sur les Dieux de la Grèce *(1929) parce qu'il demeure étranger au cercle des vrais Olympiens auquel celui-ci était consacré, constitue à présent le sujet d'un ouvrage séparé.*

La manière dont les choses sont vues ici s'écarte sensiblement de la conception courante. D'une étude de la foi des Anciens, on attend généralement qu'elle retrace une évolution qui commence avec la crudité des premiers commencements et s'achève avec l'éclat et la majesté des formes classiques. Ici au contraire la génialité décisive est posée au début, avant toute activité de poètes et d'artistes particuliers ; celle-ci en effet, aurait été tout à fait impensable sans cette puissante impulsion. Comparés à cette création originelle, les traits plus récents ajoutés au tableau, si significatifs puissent-ils être en eux-mêmes, doivent apparaître comme négligeables. Qui appelle non historique cette manière de penser rétrécit le concept de l'historique en présupposant que partout où il y a grandeur ce n'est pas le coup d'envoi et le commencement qui est le plus décisif et le plus digne d'être médité, mais au contraire le procès grâce auquel le non-spirituel issu du pur et simple besoin ne cesse de gagner en signification et en

spiritualité. Cette hypothèse se trouve en contradiction avec le témoignage et la conscience de soi unanimes de toutes les religions; mais ce n'est pas tout: elle est incompatible avec la nature et la destinée du créatif en général quels que soient le lieu et la modalité de son apparition dans le monde. On voit combien l'étude des formes prises par la divinité exige l'établissement de nouveaux fondements.

Voilà pourquoi ce livre commence par traiter du problème du Mythe et du Culte en général et n'aborde qu'ensuite et à partir de là celui de Dionysos.

Je sais parfaitement qu'il est risqué de parler du dieu grec qui a été un nom sacré et un symbole infini pour nos plus grands esprits. Puissent ces pages que je dédie à la mémoire de ces grands hommes ne pas être tout à fait indignes de leur souvenir.

Francfort-sur-le-Main, Août 1933.

W. F. OTTO.

I

Mythe et culte

I

Dans l'effort pour comprendre la religion de la Grèce ancienne se rencontrent et se combattent aujourd'hui deux écoles; l'une peut être caractérisée comme ethnologique, l'autre comme philologique. Les deux tentent de remonter aux croyances religieuses initiales en vue de comprendre à partir d'elles l'évolution ultérieure.

Les adeptes de l'orientation ethnologique sont convaincus que le contenu originel de cette foi doit ressembler aux représentations simples qu'aujourd'hui encore on découvre ou croit découvrir chez les primitifs et dans de lointaines contrées rurales d'Europe. Jadis, pense-t-on, les conceptions fondamentales de tous les peuples doivent pareillement avoir été déterminées par des besoins simples et un sobre bon sens. A ce matin, dont les civilisations primitives doivent nous donner un concept, on veut donc faire remonter les représentations religieuses des Grecs. Ainsi cherche-t-on le sens originel de chaque figure divine dans la sphère d'utilité de l'existence la plus simple et s'estime-t-on parfaitement satisfait quand on a pu caractériser l'une d'elles comme « dieu de la végétation ».

Aux théoriciens qui tirent leurs principes de l'ethnologie et de l'ethno-psychologie s'opposent les philologues. Leur

principe fondamental est « de s'en tenir aux Grecs et de penser grec au sujet de ce qui est grec ». Telle fut naguère encore la formule de Wilamowitz qui, avec son admirable et ultime ouvrage, *la Foi des Hellènes*, est devenu leur grand porte-parole. Il a pris parti avec tant de sévérité et souvent tant de mépris contre les vues et les méthodes de l'autre école qu'on était en droit d'attendre de sa propre présentation une réponse tout à fait différente aux questions fondamentales. Mais cette attente fut déçue; car il se révéla que l'école philologique dont il était le représentant, se trouvait pleinement d'accord avec ses adversaires sur tous les points décisifs. Toutes deux en effet font un usage exactement semblable d'un concept issu de la biologie : *le concept d'évolution.*

De même que la biologie croyait pouvoir admettre qu'un développement continu conduit des organismes les plus simples aux organismes les plus complexes, de même ces deux écoles font-elles de prétendues « représentations simples » le point de départ d'une évolution de la pensée religieuse; à partir de celles-ci, par des transformations graduelles, se seraient constituées les grandes figures divines de l'épanouissement. Il est vrai qu'avec le temps la biologie elle-même a dû devenir plus modeste et reconnaître l'apparition soudaine de créations nouvelles là où auparavant elle voyait seulement des procès continus. Là n'est pas cependant l'objection décisive contre la méthode de notre science des religions. Quand la biologie parlait d'évolution, elle partait toujours de l'existence d'un organisme, lequel devait avoir dans tous les cas — si simple qu'il fût — la propriété caractéristique d'un organisme : être un tout fondé en soi-même. Seul le vivant est capable d'évolution. Mais dans les constructions de la science des religions, l'évolution, loin de procéder d'une vie simple à une vie plus complexe et plus haute, fait naître le vivant du mort. Car les idées religieuses qu'elle tient pour premières ne sont que des modèles

conceptuels auxquels manque complètement la forme de la vie.

Les réflexions que Wilamowitz consacre au devenir historique des Dieux mettent ce fait en évidence. Il rejette avec indignation les vues des chercheurs qui s'orientent par référence aux civilisations les plus exotiques; mais si l'on examine ce que sont selon lui les formes premières des représentations religieuses, la différence dans les conclusions n'apparaît point si considérable. Un exemple : le dieu Hermès[1] doit à l'origine n'avoir été qu'un protecteur dont les colonnes et les tas de pierres placés devant les fermes et le long des chemins indiquaient la présence. Mais tous les traits qui déterminent sa figure : l'ambiguïté du convoyer et du dévoyer, du don soudain et de la soudaine dépossession, de la sagesse et de la ruse; l'esprit de bonne occasion amoureuse, la fantasmagorie du demi-jour, l'inquiétante étrangeté de la nuit et de la mort — ce tout multiple, qui est inépuisable et cependant ne dément jamais l'unité de son être, doit être en vérité un complexe de représentations qui s'est produit peu à peu à partir des conditions de vie des adorateurs, de leurs souhaits et de leurs inclinations et a été enrichi par leur goût pour l'affabulation. Pour la croyance première et seule authentique, ne demeure selon Wilamowitz que l'idée d'un dieu protecteur et secourable — donc la représentation d'un x qui prête assistance, mais ne possède aucune autre propriété que la puissance nécessaire pour procurer cette aide.

Ainsi le prétendu processus d'évolution commence par un pur rien, et le concept d'évolution a par conséquent perdu son sens. Car à un dieu tel que celui qui est présupposé ici fait défaut tout être essentiel et ce qui n'a pas d'être *(Wesen)* n'est rien. Le précepte si souvent répété, et avec tant de sérieux, par Wilamowitz : « Les dieux sont là », c'est-à-dire : les dieux sont avant tout objets de foi; l'imagination ne peut se donner libre cours à leur sujet qu'une fois établie la croyance en leur être — ce précepte demeure

une formule creuse. Ce qui doit être vénéré comme l'objet de foi le plus sacré se démontre au premier examen comme n'étant « pas là », et l'objection que Wilamowitz lui-même a élevée à bon droit contre la théorie d'Usener ne vaut pas moins contre la sienne propre : « à un concept, aucun homme n'adresse de prière ». Le dieu protecteur et secourable n'est qu'une idée abstraite, et cette idée ne serait venue à personne si le concept « dieu » n'était pas déjà donné par l'éducation et l'instruction religieuse, précisément comme celui d'un être tout-puissant dont l'infinité exclut qu'il ait forme et caractère. Seul le concept dogmatique d'un être auquel échoient toutes les qualités possibles a engendré l'idée erronée qu'un quelque chose qui ne possède qu'une qualité — et à plus forte raison une qualité aussi abstraite que celle de protecteur — puisse être non le Dieu mais au moins un dieu. Ce qui donc nous est présenté comme contenu d'une foi archi-originelle est en vérité un concept tardif et totalement vide. Partout où la foi a perçu un dieu avec une certitude immédiate, elle ne peut l'avoir saisi que comme un être vivant et non comme une pure faculté ou une simple puissance.

Mais si le contenu originel de la foi était une réalité *(ein Wesenhaftes)*, un tout vivant, il est permis de se demander avec étonnement pourquoi le caractère qui doit nécessairement avoir été le sien en tant que vivant, ne peut être aussi bien celui que nous présentent les divers reflets du mythe. Cela n'exclurait aucunement l'idée d'une évolution mais lui redonnerait bien plutôt son sens rationnel. Car là seulement où il y a un être peut s'amorcer une évolution ou un développement.

Si ces considérations sont dirigées contre l'œuvre d'un savant très estimable, c'est seulement parce qu'il est, en ce domaine, le maître indiscutable de la recherche. Pour cette raison, l'indétermination des concepts fondamentaux de l'étude des religions apparaît dans son œuvre avec le maximum d'évidence. Car l'erreur des savants de l'autre

école, dont il a si violemment combattu les conceptions, est exactement la même. Aussi bien le « dieu de la végétation », le « dieu de la mort » et autres généralités semblables, en lesquelles on se plaît tant aujourd'hui à volatiliser les vivantes figures divines, comme si l'on saisissait en elles les conceptions originelles de la conscience religieuse, ne sont rien d'autre que des concepts morts. Comment ceux-ci auraient-ils été en mesure à chaque fois de répondre pleinement au recueillement, de porter l'esprit en haut, et de susciter les formes puissantes du culte? D'un concept ne naît aucune vie, et si les grandes figures des dieux qui purent mettre en branle l'esprit créateur de la plus géniale civilisation doivent être comprises historiquement, on ne saurait concevoir plus infécond coup d'envoi que celui-là.

Le culte lui-même dont le témoignage suscite la plus grande confiance, pourrait enseigner que dans la foi de l'origine, la fertilité et la mort n'ont pas appartenu à deux sphères séparées. Qui suit de telles traces devrait finalement aussi découvrir les sphères d'existence plus englobantes à partir desquelles en vérité le divin a parlé à la foi vivante. Pour cela, il serait certes nécessaire que nos propres pensées prennent de l'ampleur et de l'altitude, au lieu de se résigner avec condescendance à des pauvretés. Car notre pensée parcellaire, mécaniste, ignore tout de ces sphères d'existence et de leur unité.

Comment dès lors pourrait-elle avoir une ouverture pour leur divinité? Avec une naïveté dont on ne s'étonnera jamais assez, elle s'introduit dans les croyances religieuses et désintègre les formes de la divinité pour les reconstituer artificiellement ensuite conformément au schéma d'un procès historique.

L'assurance nécessaire est fournie par la psychologie des peuples et la théorie selon laquelle ce doit être le concept indigent du « puissant » qui sous le nom de Mana, Orenda, etc. régit les conceptions originelles du monde. Ce prétendu mode de pensée primitif contre lequel, entre autres, parle

déjà sa ressemblance suspecte avec le dynamisme qui caractérise notre pensée, nous l'abandonnons volontiers au jugement futur des anthropologues. Cependant, quelle que puisse être un jour leur décision, aucune personne pensante ne devrait demeurer aveugle à ceci : à partir des « forces » — qu'on les caractérise comme « magiques » ou qu'on les pare de noms à résonance religieuse, — aucun chemin ne mène aux dieux. Qui tient pour croyable que des idées aussi abstraites ont précédé dans le temps le culte divin, se voit contraint de reconnaître en celui-ci une création absolument nouvelle et une rupture avec le passé, s'il ne veut pas se rendre coupable d'une application tout à fait absurde du concept d'évolution. Cette faille n'est qu'à peine voilée par des locutions aussi creuses et prétentieuses en même temps que celle de « dieu de la végétation ». Car ce que l'on désigne sous ce nom n'est rien d'autre qu'une cause ajoutée par la pensée au fait de la végétation, cause aussi abstraite et privée de vie que le concept de végétation lui-même; seule l'imagination qui nous est habituelle dans la représentation de Dieu nous permet de la recouvrir d'un voile de crainte respectueuse.

Ainsi donc les deux partis, qui, apparemment, se réclament de principes si différents, ont en commun qu'ils considèrent tout ce qui appartient à la substance vivante d'une foi comme le résultat contingent d'une prétendue évolution, et n'en retiennent pour contenu premier que des schèmes exsangues.

Telle est sans aucun doute la raison pour laquelle la recherche récente, avec tout son étalage d'érudition et de subtilité, et en dépit de quelques méritoires trouvailles isolées, débouche en général toujours dans le vide et le monotone. La question du sens et de l'origine trouve à chaque fois réponse dans les formes vides de l'intuition ou du sentiment religieux qui sont censés valoir pour tous les peuples et toutes les civilisations et reçoivent du fait du caractère changeant des conditions de vie et des besoins

un contenu privé d'être et par conséquent variable à l'infini. Rien ne fait signe vers une ouverture du divin spécifiquement *grecque;* rien ne témoigne de l'esprit qui devait un jour recueillir en soi l'idée de l'art grec et du savoir grec et était de ce fait appelé à devenir le précepteur d'un nouveau monde. Certes, les philologues ont accompli de sérieux efforts pour pénétrer le monde de pensée des poètes et des philosophes. Ils font le même grief que Wilamowitz [2] aux « historiens modernes des religions » : l'intérêt des historiens s'évanouit avec l'apparition des grands dieux et renaît seulement « quand la vieille religion est en décomposition et que la superstition confuse des *papyri* magiques se dispute leur place ». Mais leur individualisme n'est capable de se représenter les créateurs de tout ce qui est significatif et profond qu'à l'image des grandes personnalités singulières; en sorte que pour la période antérieure à l'apparition de ces grands dieux — et cela signifie : pour l'époque de l'origine de la religion grecque — ne demeure que ce qui est privé d'esprit. Et ainsi, l'histoire de la foi grecque, au lieu de commencer avec des théophanies, commence par un rien.

Il est temps que nous nous décidions à porter un regard plus sérieux sur la *tradition* et à ne plus maintenir celé, pour l'amour d'un préjugé, la moitié de ce qui est vénérable en elle.

II

Les deux partis sont unanimes à déclarer que le *culte* doit seul valoir comme témoin authentique de la croyance religieuse, tandis que le mythe n'est rien d'autre que de la poésie.

On ne croit pas rencontrer d'obstacles insurmontables

à vouloir, à partir des dispositions du culte, tirer des conclusions quant aux convictions dont elles sont issues et à la nature des puissances auxquelles elles étaient destinées. Notre propre sensibilité, pense-t-on, et un peu de réflexion, avec en renfort les analogies que nous offrent les civilisations primitives, nous permettront de connaître sans difficulté le sens originel de rites qui pourtant doivent avoir eu, dans tous les cas, des fins utilitaires. « Le dessein du *culte* et de toutes ses pratiques », dit Wilamowitz[3], « est d'entrer en relation avec le dieu et d'agir sur lui. Et cela dans deux perspectives différentes : obtenir la bienveillance et la faveur du dieu ou apaiser sa colère. » D'autres ajoutent qu'au début, on pensait par les actes du culte contraindre le dieu à accéder à ses désirs, mais qu'on attribuait à l'action en elle-même une efficacité magique au succès de laquelle la bienveillance d'un dieu ne fut également tenue pour nécessaire que dans un stade ultérieur. Mais nous ne discuterons pas ce point. De toute façon, tous sont d'accord pour estimer que les actes du culte ne peuvent avoir été destinés originellement qu'à amener des résultats *utiles* à l'homme.

Ainsi l'esprit moderne a-t-il été à même, grâce à une présupposition extrêmement simple, d'adapter l'un des plus vénérables phénomènes de l'histoire mondiale à son propre mode de pensée et à son propre style de vie. Et pourtant les rites religieux auxquels nous pouvons encore participer dans notre existence auraient dû les mettre en garde. Car aucun observateur sérieux ne peut se défendre de l'impression que le culte est dans le monde moderne l'élément le plus étranger à la pensée moderne. Le sens de l'utilité et l'intérêt pourraient donc bien être les explications les moins appropriées des authentiques pratiques du culte.

Curieusement, les défenseurs de la thèse de l'utilité ne remarquent nullement dans quelles contradictions ils tombent. « Les dieux sont là! », s'écrie Wilamowitz,

et il va même jusqu'à parler de « visions » à l'occasion desquelles l'homme aurait dit : « Voici Dieu[4] ». Mais à l'instant où tout ce qu'il voulait dire devrait s'éclairer, le cri est oublié. Si des hommes ont réellement un jour proféré cette parole — des hommes pour lesquels le nom de dieu avait encore la résonance saisissante que lui firent perdre la coutume et le dogme —, est-il donc évident que leur première impulsion ait été de solliciter la bienveillance de l'être sublime devant lequel ils étaient saisis de terreur? Pourquoi, se demande-t-on, un tel luxe de grandeur dans l'économie de l'univers, si l'on doit croire que des hommes qui un jour rencontrèrent effectivement le dieu sont demeurés aussi petits dans cette rencontre que s'ils avaient eu affaire à des patrons susceptibles de « paroles flatteuses, promesses et cadeaux? » Ou bien il faut renoncer à soutenir que la foi jadis a reconnu un dieu digne de ce nom, ou bien il faut confesser que la première manifestation à laquelle les hommes furent entraînés par son apparition a dû être l'extase, le recueillement, la soumission et la louange. Et de cela les débuts du *culte* ne devraient aucunement témoigner? — Mais assurément, dès que l'on admet que celui-ci ne peut avoir été simplement motivé par des besoins immédiats, c'en est fini de l'optimisme suivant lequel nous pourrions le pénétrer et parvenir à peu de frais à la foi religieuse qui lui est sous-jacente. Peut-on dès lors se borner à l'examen du culte et n'espérer tirer aucune lumière de l'étude du mythe? .

Mais le mythe, déclare-t-on, n'est que poésie.

Qu'entend-on par là? Veut-on dire qu'il aurait pris naissance d'une décision arbitraire de l'imagination? Cela, personne n'y croit sérieusement. La vraie poésie n'est jamais arbitraire. Le philologue sait fort bien que les poètes antiques demandaient aux dieux de les illuminer de l'esprit de la vérité. Toutefois, on pense que cette vérité n'était pas celle de la foi religieuse, mais une

prétendue vérité artistique à laquelle seuls les grands poètes, par leurs propres idées, auraient donné une signification vraiment sérieuse. Nous ne voulons pas nous appesantir sur le concept de l'artistique, dont l'étrange obscurité fait depuis longtemps obstacle à la compréhension du mythe grec. Quoi qu'on puisse penser de la nature de la création poétique et quel que soit le nombre de poètes dont on puisse démontrer ou présumer qu'ils ont écrit et continué d'écrire dans la mouvance du mythe, il devrait être clair que toute cette poésie, œuvre d'individus particuliers, présuppose déjà comme son fondement l'existence de l'image mythique du monde, et que ce mythe originel ne peut être à son tour expliqué par ce que nous nommons « œuvrer en poète ». Lorsque Wilamowitz réclame, et réclame à juste titre, que soit reconnue pour prémisse : « les dieux sont là », cela signifie, à y regarder de plus près : « le mythe est là »; car, si les dieux « sont », s'ils ont un être *(Wesen)*, ils ne peuvent être privés de traits caractéristiques. Mais avec ceux-ci nous sommes déjà dans le monde du mythe. Et qui aura l'audace de vouloir préjuger de la capacité de richesse et d'émotion attribuable aux figures divines à l'aurore de leur apparition?

Mais le *culte*, si on le considère dans son tout, indépendamment des exigences auxquelles peut répondre tel ou tel de ses aspects particuliers, présuppose un mythe au moins latent. La majesté qu'il était appelé à servir doit avoir existé comme un être sacré, c'est-à-dire un tout bien réel. De nouveau nous devons nous dire qu'il n'appartient à aucune réflexion ou théorie générale de déterminer à l'avance la plus ou moins grande complexité, la plus ou moins grande richesse en relations assignables à cette réalité.

Il est hors de doute que beaucoup de rites du culte antique ont un lien avec des événements mythiques. A Éleusis, les destinées de Déméter et de sa fille étaient

retracées dans le cadre des cérémonies du culte. Les prêtresses de Dionysos correspondent tout à fait dans ce qu'elles font et subissent aux compagnes qui lui sont inséparablement attachées dans le mythe. Celles-ci, dans l'histoire de Lycurgue que nous connaissons par l'*Iliade*, sont pourchassées impitoyablement (beaucoup d'autres mythes nous rapportent aussi leurs malheurs et leurs souffrances); de même trouvait-on dans les cultes dionysiaques des femmes pourchassées et outragées. La religion de Dionysos à laquelle est consacrée l'étude suivante offre de nombreux et remarquables exemples d'une telle concordance. Mais également dans l'orbe d'autres dieux, mythe et culte présentent fréquemment de telles ressemblances que l'un peut apparaître comme le reflet de l'autre.

Une interprétation naïve, que nous rencontrons dès l'antiquité, voit dans ce genre de pratiques religieuses un reflet, donc une imitation du mythe. La science récente rejette résolument ces idées et interprète à l'inverse le récit mythique comme une affabulation engendrée par les pratiques du culte. Au moment de son apparition, son sens authentique aurait été souvent oublié depuis longtemps déjà. A l'appui de cette thèse semble venir une espèce de récits légendaires qui ont été imaginés notoirement pour expliquer des noms et des usages devenus incompréhensibles, et sont pour cette raison désignés comme étiologiques. On devrait pourtant penser que de telles inventions ne peuvent jamais cacher tout à fait leur caractère prémédité, et par là même se distinguent des grandes créations anciennes où l'observateur sans préjugés ne peut rien découvrir de tendancieux. En fait, il n'est pas d'homme sensé pour croire que tous les mythes ont été produits d'une manière aussi rationnelle. On les interprète bien plutôt comme une métamorphose de pratiques rituelles en très anciens événements sacrés, métamorphose poétique du rite en une

histoire où des dieux et des héros jouent les rôles tenus effectivement par des hommes lors de la célébration du culte. Mais il suffit de se représenter le processus de ce prétendu transfert pour être certain qu'aucun participant au *culte* n'en aurait eu l'idée si le monde mythique sur la scène duquel on veut qu'aient été transférés les événements du culte, n'avait pas déjà été là.

Il ne fait pas de doute que les deux partis ont également raison et tort. Le culte n'est pas né du mythe, ni le mythe du culte. Les deux interprétations conduisent nécessairement à l'absurde pour peu qu'on tente de les penser jusqu'à leurs extrêmes conclusions.

III

L'explication un peu puérile du *culte* suivant laquelle celui-ci est une imitation du mythe ne rend certes pas justice à sa signification. Mais la théorie moderne l'a méconnu et dégradé plus que toutes les spéculations et rêveries antérieures. Totalement dominée et aveuglée par la certitude de soi de la civilisation rationnelle et technique de son temps, elle n'a aucunement vu l'étonnante grandeur du culte en tant que tel, et n'a saisi de son existence que ce qu'un esprit uniquement ouvert à l'utile saisirait de l'existence d'une cathédrale. Si le phénomène de la création artistique devait un jour disparaître et nous devenir totalement étranger, nous devrions en premier lieu nous étonner à son propos, avant d'entreprendre d'en pénétrer le sens. De même, le phénomène du culte qui, à l'exception de quelques antiques vestiges, a bien disparu pour nous, devrait éveiller en nous avant tout un profond étonnement.

Le culte en tant que totalité appartient aux *créations*

monumentales de l'esprit humain. Pour avoir sur lui le point de vue adéquat, il faut le placer auprès de l'architecture, des arts plastiques, de la poésie et de la musique, qui tous autrefois se tinrent au service du divin. Il est l'un des grands langages avec lesquels l'humanité parle à ce qui est sublime, et ne parle à partir d'aucun autre fondement que la nécessité où elle se trouve de parler. Le sublime, le divin ne mériterait pas son nom s'il se bornait à terrifier les hommes et à les contraindre à gagner sa bienveillance par des complaisances. La preuve de sa grandeur est la vigueur qu'il éveille. Au sentiment de sa présence, l'homme a dû d'atteindre la cime de son pouvoir. Et cette cime est sa puissance de parole, qui témoigne de la prodigieuse rencontre par laquelle elle a été conçue et délivrée. Chaque théophanie ouvre l'âme humaine, et l'activité créatrice est sa conséquence immédiate. L'homme doit donner son espace de dire au prodigieux qui l'a saisi. C'est ce qu'il fit jadis en bâtissant des temples, et cette construction s'est poursuivie jusqu'aux siècles qui s'étendent devant nous dans l'œuvre gigantesque d'édification des cathédrales. On peut les appeler les demeures du divin — mais ce nom ne recueille qu'une faible partie de leur grande signification. Elles sont le miroir et l'expression du divin, nés d'un esprit qui doit créer des formes quand l'éclat de ce qui est grand l'a touché.

Le plus vénérable de ces grands langages est celui du culte. Dans le lointain des âges gît son site. Il n'est pas étonnant que son langage précisément nous soit devenu plus étranger que tous les autres. Car il atteste une *proximité* du sublime telle que l'homme devait faire l'offrande de sa propre personne pour devenir ainsi lui-même immédiatement la forme dans laquelle s'exprimait cette proximité; forme qu'à une plus grande distance les autres langages étaient appelés à créer par l'entremise de la pierre, de la couleur, des sons et des

mots. Aussi ces autres langages ont progressé en puissance avec l'évanouissement de la proximité divine, cependant que le culte dépérissait lentement. Celui-ci pourtant les a encore accompagnés durant des millénaires, et nombre de ses formes ont encore eu la force, même aux périodes plus tardives, d'évoquer le divin dont la présence les avait autrefois suscitées.

Cela n'est en aucune manière infirmé par le fait qu'au cours du culte on offre à la divinité un présent susceptible de lui être agréable, avec en outre le désir bien naturel d'être récompensé de sa complaisance. Partout où des hommes sont rassemblés par la vénération et par l'amour, la première incitation à l'offrande est le besoin de donner expression à un grand sentiment; et quand nous soupçonnons l'intérêt personnel, nous tenons pour bas les sentiments de celui qui donne ou pour dépourvue de mérite sa piété. Si les sentiments et les pratiques ordinaires des hommes entre eux doivent servir de modèle pour le rapport de l'humanité aux dieux, qu'on cesse d'user de mots aussi sacrés que « foi » ou « adoration ». Qu'on cesse de parler de grands événements; qu'on ne profane pas le nom de religion en l'employant pour décrire une illusion superstitieuse et son exploitation intéressée. Qui se permet de parler de grandeur doit savoir que l'indice le plus certain de la grandeur est que de grands sentiments doivent lui répondre.

Les formes du culte sont déterminées par la proximité de la divinité. C'est pourquoi beaucoup d'entre elles ont le caractère d'un rapport immédiat avec celle-ci. Le sacrifice apparaît comme un don qu'elle doit recevoir, un festin auquel elle doit participer. La prière est une salutation, une glorification ou une requête. Mais la position de celui qui prie, sa contenance, est sans doute plus ancienne que ses mots; elle est une expression plus originelle du sentiment de présence divine; la force de ce sentiment, l'émotion dont notre expérience nous apprend que l'homme

est capable ne peut plus nous en donner aucune idée. Ce qu'il a édifié plus tard avec des pierres pour honorer le Dieu, et dont les cathédrales nous parlent encore aujourd'hui, cela, il le fut autrefois lui-même, quand il tendait les bras vers le ciel, debout comme une colonne, ou bien encore à genoux. Et si du sens infini de cette attitude n'est encore généralement demeuré intelligible que cet infime reste : la requête, il ne faut y voir qu'un exemple de l'appauvrissement qu'ont subi également d'autres formes du culte dans la compréhension de temps postérieurs.

Le rite du sacrifice sanglant est une création dont nous pouvons encore percevoir la grandeur, bien que sa signification ait été pour une grande part déjà perdue dans les époques où celui-ci était encore pratiqué. Les théories récentes — qu'elles s'en tiennent à l'analogie des cadeaux intéressés ou recourent à des modes de pensée plus complexes — démontrent seulement que ce rite, envisagé comme un tout, ne peut avoir procédé des motivations de notre existence rationnelle. Seule pourrait nous dessiller les yeux une expérience qu'il serait même présomptueux de seulement espérer; que nous soyons capables de sentir de nouveau ce que signifie la *proximité* immédiate d'un dieu. Mais nous ne devons pas être incapables pour autant de reconnaître dans le drame puissant de l'animal vidé de son sang l'expression d'un état d'esprit dont le grandiose ne trouve d'équivalent que dans les œuvres du grand art. Rien ne serait plus inepte que de confondre le moment de l'utilité, qui n'est totalement absent dans aucune création authentique, avec l'esprit qui a produit la configuration totale. Cela reviendrait à tenir pour le procès de la vie le procès de la fossilisation. Car l'intérêt et l'utilité ne parviennent au premier plan que dans la mesure où l'esprit créateur est éclipsé.

Une telle façon de voir nous laisse complètement per-

plexes devant ces actes du culte auxquels les analogies de notre propre existence ne nous permettent plus de prêter aucune utilité : danses, processions, spectacles dramatiques des genres les plus divers.

Ne nous laissons pas troubler plus longtemps par les concepts indigents au moyen desquels les membres de civilisations ruinées croient expliquer leurs coutumes quand elles survivent sans être comprises. L'observateur sérieux ne peut douter que les danses et évolutions du culte ont reçu mouvement et forme d'un contact avec le divin. La présence de celui-ci les comblait et les exaltait au point que souvent elles n'exprimaient plus la condition de l'homme, mais l'être et l'activité du dieu lui-même. Aussi dit-on plus tard que les hommes imitaient le dieu et son histoire. C'est encore, et de loin, l'explication la plus chargée de sens. Cependant l'idée qui plaît tant aujourd'hui, selon laquelle l'homme voulait être transformé en dieu, ne rencontre au mieux qu'une signification tardive. Qu'avaient-ils donc de mieux à faire, si la divinité était réellement présente, que de devenir eux-mêmes le monument vivant de sa présence?

Mais la divinité n'a encore aucune histoire qu'on pourrait raconter et imiter. Son mythe vivait en tant qu'il s'incarnait dans le culte, son être et son activité se traduisaient en formes dans les gestes du culte. Avant que les fidèles n'en vinssent à se représenter l'image de leur dieu et ne portassent au langage sa vie et ses œuvres, celui-ci leur a été si *proche* que leur esprit, touché par son souffle, fut incité à la création sacrée. C'est avec leur propre corps qu'ils créaient son image. Et sa nature vivante se reflétait dans la solennité des gestes longtemps avant que ce mythe muet ou balbutiant n'ait trouvé une forme éloquente et poétique.

La grande époque de ce *mythe*, au sens strict, ne fit son apparition que lorsque le culte commença de perdre sa vigueur native et sa vitalité créatrice pour se figer

en une institution rigide. Alors de grands sculpteurs puisèrent de nouveau à la plénitude divine qui avait été la source des pratiques du culte. Et ils trouvèrent dans sa richesse vivante une diversité d'êtres et d'événements que le culte n'avait pas fait paraître à leurs yeux. Mais la même réalité qui marquait de son sceau les dispositions du culte était aussi présente aux poètes : nul doute qu'à partir de son existence, de ses actions et de ses fortunes diverses, les poètes chantaient cela même que les ordonnateurs du culte — c'est-à-dire la communauté — avaient dû percevoir comme vérité lors de la célébration du culte.

La réalité *(Sein)* vivante est toujours inépuisable. Les autres peuples peuvent avoir reçu de la présence du divin des lois sacrées et la sagesse la plus ésotérique — à l'esprit grec s'ouvrit un vaste théâtre dont les spectacles révélaient dans une clarté sans égale les merveilles du monde divin. L'être sacré qui dans le culte de chaque dieu entraînait invinciblement à l'action entrait dans la clarté et s'épanouissait dans une profusion de formes. Le sens infini du divin entrait dans la lumière de formes vivantes, comparables à ce qui s'est produit plus tard, d'une autre façon, dans les arts plastiques. Telle est la *manière grecque.* Devons-nous la dire moins religieuse que d'autres, parce qu'ici la foi en Dieu ne révèle pas la loi, la pénitence et le renoncement au monde, mais au contraire le caractère sacré de ce qui est et les grands cercles d'existence dans lesquels les dieux, en tant que formation éternelle, sont agissants? Ce préjugé se trouve, certes, à la base de toutes les études existantes; c'est pourquoi elles ont dû interpréter toute création mythique comme un produit de l'imagination poétique sans s'aviser que notre tâche est de comprendre la religion de l'esprit *grec.*

Pour la religion grecque, le mythe en tant que tel n'est pas un témoin de moindre valeur que le culte. Le mythe est même plus éclairant, car les formes du culte nous sont

moins bien connues, et demeurent, hélas, trop souvent obscures, tandis que le langage du mythe est non seulement plus volubile mais aussi plus clair. Sans doute son accomplissement appartient-il aux époques dans lesquelles les poètes n'étaient plus simplement les voix de l'esprit de la communauté mais recevaient à titre personnel la révélation divine. L'arbitraire individuel, la spéculation téméraire et le besoin naïf d'explication ont aussi au cours des siècles déployé à son propos les ressources de la poésie et de l'imagination. Cependant, considéré comme un tout, il demeure le phénomène essentiel de la religion grecque.

De même que les mythes des héros, pris dans leur ensemble, sont une manifestation de l'héroïsme, même si beaucoup de leurs histoires peuvent avoir été façonnées séparément par tel ou tel poète, cette manifestation ne pouvant être ramenée à la création poétique telle que nous la comprenons mais constituant bien plutôt la présupposition de toute création poétique, de même le mythe tire sa vie des formes originelles du divin qui devaient ouvrir leur être à l'esprit grec dans une abondance croissante de lumière et de visibilité.

Mais la vraie tâche de notre critique, c'est de reconnaître comme tel tout ce qui est contingent et superficiel pour le distinguer des grands traits par lesquels le divin s'est rendu visible à cet esprit né pour le regard *(Schauen)* qu'était l'esprit grec.

IV

Dans ce qui précède il a toujours été parlé de *l'être* du divin, en dépit de l'habitude qui veut qu'on se borne à parler de représentations religieuses ou de foi religieuse.

Sur la question de la teneur ontologique de cette foi, la

recherche récente passe avec une étonnante légèreté. Mais toute sa méthode présuppose tacitement qu'il ne peut y avoir un être qui justifierait les cultes et les mythes. Elle ne reconnaît pour base des pratiques cultuelles de l'antiquité rien d'objectif à quoi nous ne soyons déjà familiarisés par la vie quotidienne et que nous ne croyions comprendre de façon beaucoup plus appropriée par notre pensée scientifique et pratique. Wilamowitz dit encore trop peu, quand il remarque dans l'introduction de son livre : « En lisant les historiens des religions, on a trop souvent l'impression que l'histoire conduit au dépassement *(Aufhebung)* de la religion [5]. »

Notre nouvelle interprétation du culte comme une création nous a préparé au mieux à poser la *question de l'être* et à lui donner réponse.

Si les cultes et les mythes ne sont pas venus au monde en tant que pratiques utilitaires et affabulations futiles, mais en tant que créations d'espèce monumentale comme les monuments et les sculptures, alors le processus de leur formation doit être analysé comme demandent à l'être les processus créateurs.

Les créateurs ont toujours su que l'acte de la création doit être déclenché par quelque chose qui échappe aux prises de l'homme. Et plus leur puissance créatrice était grande, plus ferme aussi leur foi en la majesté d'un être qui donne le branle. Même les épigones plus modestes des grands maîtres ne peuvent se passer de l'idée de l'inspiration. Malheureusement la science a négligé d'évaluer la signification de ce phénomène. Elle a bien reconnu avec admiration la grandeur de l'événement dans lequel sont engendrés le vivant et le pouvoir créateur de vie, mais elle croit pouvoir analyser le processus lui-même sans avoir égard aux expériences de ceux qui sont impliqués avec tout leur être dans un tel événement. Ce qu'on connaît de l'homme — de l'homme tel que le montre la société civile, qui sait tirer profit de certaines capacités d'agir et

de penser mais se laisse aussi parfois gagner par l'exaltation devant des œuvres de la culture dont la création remonte à des temps éloignés — cet acquis, dûment magnifié, lui paraît suffire à la compréhension de la création la plus prodigieuse qui ait jamais vu le jour. Ce point de vue étroit n'a été qu'apparemment élargi par l'intérêt porté aux civilisations primitives; car c'est un pur et simple préjugé de croire que les vues et les aptitudes que l'on rencontre communément dans ces civilisations pourraient expliquer la structure de leurs antiques institutions politiques et de leurs cultes.

Le phénomène de la création doit témoigner pour lui-même. Et la signification de ce témoignage est univoque : il dit que l'esprit humain ne peut devenir créateur à partir de ses propres forces, même dans les circonstances les plus favorables, qu'il a besoin d'être touché et soulevé par un merveilleux Autre, et que l'efficace de cet Autre est originellement prépondérante pour l'ensemble du processus créateur, si grand que puisse être estimé le talent des hommes. C'est lui que les créateurs de toutes les époques ont désigné en se réclamant d'une inspiration émanant d'un être plus haut. Quand Homère invoque la Muse, pour qu'elle l'instruise; quand Hésiode raconte qu'il a écouté le chant des Muses et que ce sont elles qui l'ont consacré poète, nous sommes habitués à ne plus voir là que la conséquence nécessaire d'une foi polythéiste qui n'a plus de signification pour nous. Mais si nous écoutons Gœthe quand il assure avec sérieux que les grandes pensées ne sont le bien d'aucun homme mais doivent être acceptées avec une gratitude respectueuse comme un présent et une grâce, alors nous apprenons à voir sous un jour nouveau les professions de foi d'un Homère, d'un Hésiode et de beaucoup d'autres. Que nous puissions ou non croire à Apollon et aux Muses, nous devons reconnaître ceci : de l'acte créateur de grand style fait nécessairement partie *la conscience vivante de la présence d'un être plus haut*, et

notre analyse ne peut en aucun cas rendre justice au phénomène d'une telle création s'il ne s'avise pas de ce fait. Même les esprits mineurs qui produisent des formes nouvelles d'un ordre plus simple, dans un domaine depuis longtemps délimité, se rendent bien compte de l'énigme et de la merveille qui arrive avec eux. Mais plus nous nous élevons vers les grandes créations, les créations originelles, celles qui changent l'horizon, plus cette conscience devient claire et puissante.

Plus que toutes les autres créations, le culte témoigne d'une rencontre avec le surhumain. Au début cependant, la différence n'a pas été aussi grande qu'elle apparaît aujourd'hui. Les créations diverses que nous désignons comme des arts se sont trouvées autrefois beaucoup plus proches du culte, jusqu'à relever de son propre domaine. Le langage lui-même a sans doute été créé en rapport avec le transcendant, avec le moteur du monde. Avant de pouvoir servir à la compréhension des hommes entre eux, il émergea avec une force originelle comme glorification et prière. Des arts nous pouvons encore observer à quel point ils se sont déliés de leur rapport avec le culte et sont devenus profanes. Il est hors de question qu'ils furent *appelés à la vie* par un souffle du merveilleux, plus puissant et plus profondément éprouvé dont la présence continue d'être attestée par un sentiment de saisissement et de grâce aujourd'hui que les arts semblent reposer entièrement sur eux-mêmes. Si donc nous portons notre regard sur l'origine, sur la force originelle, alors toutes les manifestations créatrices de l'homme doivent être caractérisées sans distinction comme des actes cultuels. Mais parmi elles il y a un cercle plus étroit qui ne peut jamais être sécularisé : ici, en effet, l'homme lui-même, en tant qu'être corporel et spirituel, constitue le matériau dans lequel le transcendant devient forme. Ce sont les formes du culte au sens étroit du terme. Elles ne pouvaient que se figer ou décliner mais non devenir profanes. Les autres se tiennent à une

certaine distance du merveilleux; elles non plus sans doute ne pourraient être et persister sans recevoir de lui l'étincelle de la vie, mais nous ne pouvons penser cette distance comme extérieure à leur essence.

La création du culte se distingue par l'absence de cette distance. Elle est liée à un sentiment si contraignant de la *proximité* du surhumain que l'homme avec tout son être est entraîné dans l'acte de création des formes. Cependant que les sculpteurs et les créateurs de toute espèce connaissent bien l'inspiration et les illuminations et se réfèrent d'autant plus respectueusement au mystère qui les régit qu'eux-mêmes sont plus grands, le culte témoigne de *l'apparition* du divin. Au centre de toutes les religions se trouve l'apparition du dieu. Il est *venu*, Il est *présent :* voilà ce qui donne sens et vie à toutes les formes originelles de la religion. Nous en arrivons là à un événement premier qui n'est plus intelligible comme produit de la pensée, de l'activité plastique et des conditions de vie humaines, et constitue au contraire leur présupposition. En face de cet événement, la question de savoir si quelque chose est advenu dans la réalité extérieure ou si une « idée » a pris possession de l'homme perd également son objet. L'alternative n'est qu'apparente. Car même quand nous disons « idée », nous devons maintenir que nous avons affaire à quelque chose d'*irréductible* qui donne son impulsion et indique son chemin au travail de la pensée, et non à l'un des résultats de ce travail.

La science récente a tenu pour sa principale tâche de faire dériver ce fait premier des lois bien connues de la pensée et de la sensibilité, et, quand celles-ci n'y suffisaient pas, de supposer d'autres catégories de pensée correspondantes — cf, par exemple, Ernst Cassirer — lesquelles sont présumées avoir eu le même effet quant à la constitution d'une conception mythique du monde que les nôtres pour la constitution de notre monde de l'expérience. Quant aux autres hypothèses, pour une bonne part très artificielles,

elles ne tiennent aucunement compte du phénomène fondamental du religieux, et ne sont même là, dans le meilleur des cas, que pour éviter de le reconnaître.

Mais à quoi sert de se référer aux lois de l'entendement si l'on ne reconnaît pas quelque chose qui a donné à la pensée rationnelle sa direction et son thème? A quoi sert de faire appel à des besoins, des désirs et des formes d'existence humaines quand ce sont justement ces éléments qui exigent de la manière la plus impérieuse une explication? On devrait pourtant comprendre qu'il est sans espoir de ramener les formes principales de la croyance aux dieux à une provision toute faite de représentations, nécessités et idéaux. Car ceux-ci mêmes, bien qu'ils semblent correspondre à certaines données du monde extérieur et intérieur, ont pourtant besoin d'un *cachet d'ensemble* qui les prédispose à ce qu'ils sont. En ce domaine, notre manière morcelante d'envisager les choses ne fait que nous égarer. Nous fixons notre regard sur des nécessités et des besoins, des processus de pensée, des désirs, des buts et des idéaux isolés, mais nous ne considérons pas le tout : qu'ils ne soient tous que des formes singulières d'un style total de vie dont la création est un plus grand miracle que les œuvres des fondateurs et des artistes les plus célébrés. Nous voici revenus au grand acte de création. C'est à lui que tout renvoie. Par lui se trouve indiqué le chemin de toutes les formes, qu'on les appelle œuvres, nécessités ou convictions.

Au centre de toute position de valeurs et de toute assignation de buts, se trouve l'image de l'homme lui-même, la forme dans laquelle il veut se reconnaître. Il est insensé de dire qu'il a prêté cette image au transcendant, et qu'ainsi seraient nées les figures divines des peuples. Avant qu'il n'ait été capable de se voir lui-même, le dieu est apparu devant lui. Son image précéda l'image humaine. Ce que peuvent et doivent être la forme et l'espèce humaine, cela l'homme l'avait appris avec l'épiphanie du divin. Lumière irradiée par l'épiphanie sublime dans la contem-

plation de laquelle l'homme prit conscience de sa propre image, jaillit aussi ce tout animé que nous avons appelé le style d'ensemble de la vie.

Au commencement il y a toujours le dieu. Par lui d'abord sont créés le but et le chemin qui mène au but, et aussi le péril que le chemin doit contourner. Ce n'est pas parce que l'homme avait des désirs que le dieu apparut pour lui en accorder l'accomplissement : les besoins et les désirs aussi, comme leur satisfaction, ont leur source dans l'essence de la divinité.

On s'est trop longtemps attelé à la tâche insensée de dériver l'actif de l'impuissant. Rien dans le monde ne s'est montré aussi fécond que l'image du divin. Soyons finalement convaincus que c'est par manque de réflexion que l'on ramène le plus productif à l'improductif : désirs, peurs, aspirations; les idées vivantes, qui ont rendu possible après elle la pensée rationnelle, à des processus d'entendement; le savoir de l'essentiel, qui a donné d'avance à toute visée de buts son espace et sa direction, au sens de l'utilité.

V

Que nous étudions le culte et la foi d'une civilisation déterminée ou la vie humaine telle qu'elle prend forme en elle, nous en arrivons toujours pour finir à un grand *acte de création* — celui-ci, loin de pouvoir s'expliquer à partir d'aucune des formations particulières de cette civilisation, a au contraire donné à toutes leur cachet et par là leur existence.

Ce que nous appelons civilisation dépend, quant à sa configuration totale, d'un *mythe* souverain, lui-même indissolublement lié au mythe du divin. Avec la création de ce mythe se constituent la civilisation et le peuple

(Volkstum). Auparavant, ceux-ci ne sont encore absolument pas là. Bien entendu, cela ne signifie nullement que la conception mythique ait dû apparaître d'un seul coup dans toute sa richesse. La chose vivante que le grand avènement avait produite pouvait et devait engendrer constamment du nouveau — toujours nouveau et pourtant toujours le même.

Si de la sorte l'expérience de la présence sublime dont les pratiques du culte nous donnent le plus puissant témoignage, constitue le commencement à chaque palier du devenir vivant, si par suite elle ne peut être expliquée par aucun des phénomènes qui lui succèdent, — car c'est elle, au contraire, qui est indispensable à toute création ultérieure, — alors nous devons la caractériser comme *phénomène originel*. Nous devons aussi reconnaître que *l'apparition de la divinité*, où toute religion a sa source, n'est pas une chimère mais le plus réel entre tout ce qui est réel. De celle-ci, en effet, procède tout ce que nous désignons comme réel, depuis la formation de la communauté et de la civilisation humaines jusqu'aux objets de l'expérience, de la pensée, de la sensation et du vouloir. Le chemin sur lequel se trouvent toutes ces choses a été tracé par le phénomène originel du mythe — et non par des plans humains et des circonstances contingentes.

La créativité dans sa signification la plus haute, nous répugnons à la fonder totalement sur un événement dont l'accomplissement a le divin pour origine, en la séparant de toutes les forces, capacités et inclinations humaines que nous connaissons par l'expérience. C'est que nous sommes habitués à envisager les grands processus spirituels avec la mentalité de l'homme dépourvu de génie. C'est pourquoi cette idée doit paraître paradoxale au plus haut point. Mais le caractère paradoxal appartient à l'essence de tout ce qui est créateur. Ici prend son sens la parole qui affirme que l'activité la plus propre de l'homme n'est pas la sienne propre; que lors de toute création un autre se joint à lui

et que cet autre a une signification de loin plus haute que l'ensemble de ce qu'il éprouve comme ses propres intentions et ses propres forces. Qui étudie les cultes et les mythes sans se laisser égarer par les idées qui traînent sur l'homme théorique (qui n'aurait jamais produit quelque chose de ce genre), il doit lui sauter aux yeux que la contradiction paradoxale qui distingue tout acte authentiquement créateur est ici absolument éclatante et irréfutable. Les cultes et les mythes, dans lesquels nous reconnaissons les créations les plus grandes, celles qui donnent leur orientation à toutes les autres, sont portés par une si vivante et si puissante conscience d'une présence plus haute que l'homme n'œuvre plus seulement dans une communauté mystérieuse avec un être surhumain, mais devient complètement le porte-parole de l'être transcendant. L'expérience dont témoigne toute religion, que tout grand moment de l'œuvrer humain est la manifestation de l'œuvrer divin, devient lors de la naissance des formes originelles de toute création, c'est-à-dire lors de l'entrée en scène des cultes et des mythes, un événement écrasant dont nous ne pouvons que prendre connaissance. Et nous devons dire : la doctrine de *l'apparition* de la divinité est l'expression adéquate pour cela qui s'est réellement accompli et n'a pas cessé de s'accomplir aussi longtemps que le culte et le mythe ont continué d'apporter leur vivant témoignage.

VI

L'objectivité de la manifestation divine est également affirmée par Rudolf Otto[6]. Mais l'objectivité de son « sacré » se manifeste seulement dans des états psychologiques et ne peut être saisi que par une méthode psychologique.

La psyché, nous dit-on, atteint à un état où les sentiments d'effroi et d'anéantissement se combinent à ceux d'extase et de vénération pour produire une expérience *(Erlebnis)* merveilleuse, l'expérience d'une réalité qui ne peut être mise en doute. Mais cette réalité ne se fait connaître que dans un ébranlement émotionnel de ce type, et une activité particulière de l'entendement est requise pour la mettre en rapport avec les objets de l'expérience, analogue à celle que Kant tenait pour nécessaire vis-à-vis de la « chose en soi ». En elle-même, cette réalité n'a aucun rapport avec ces objets, et il n'est même pas possible d'énoncer quelque chose à son sujet par comparaison; bien plutôt est-elle vis-à-vis de notre monde « le tout autre ». Ce n'est qu'à l'expérience de la psyché, donc à une expérience entièrement mystique, qu'elle se révèle immédiatement.

Il n'est pas non plus douteux que cette doctrine, bien qu'elle soutienne avec force le caractère réel de la manifestation, place au commencement ce qui est postérieur, le secret retrait de l'âme devenue craintive et désorientée, rejetée à elle-même; or celle-ci, sans le mythe depuis longtemps existant, n'aurait rien pu trouver, avant la création originelle du mythe et du culte. Ici aussi, on suppose que ces derniers sont nés seulement d'une activité secondaire de l'entendement.

La réalité à laquelle nous a conduit notre méditation est une tout autre réalité.

Ce qui vient en épiphanies à l'encontre du genre humain n'est pas une entité complètement inconnaissable et impalpable, ébranlant seulement l'âme étrangère au monde; c'est au contraire le monde lui-même en tant que forme divine, en tant que plénitude de configurations divines. Ce sont les phénomènes originels qui se tiennent au commencement de tout faire et de tout œuvrer au sens supérieur de ces termes. Ce sont eux qui créent la communauté à partir de la horde, le peuple à partir des communautés et continuent de marquer de leur empreinte les créations

de toutes les formes fondamentales de l'existence humaine. Dès lors, aucune des institutions et des manifestations qui touchent à l'existence fondamentale du peuple ne doit être complètement séparée du culte : bien plutôt sont-elles toutes, aux époques de la plus vivante croissance, si pragmatiques et utiles qu'elles puissent être par ailleurs, en même temps des pratiques cultuelles, c'est-à-dire : des empreintes et des imitations des splendeurs de l'être qui sont apparues au commencement et qui, par leur apparition, ont fondé la civilisation.

La vérité de la parole d'après laquelle la plus haute force créatrice est celle qui réussit à donner forme à la vie humaine elle-même, se prolonge ici dans le savoir que l'apparition d'une réalité plus haute précéda cette création pour la stimuler et la fertiliser; réalité qui dans son tout n'est rien d'autre que l'apparition divine du monde telle qu'un peuple déterminé était appelé à la voir et à se laisser saisir par elle.

VII

Ce qui rend les actes du culte si singuliers, si étranges pour la sensibilité moderne, n'est donc pas, comme on le pense communément, l'utilisation de moyens bizarres en vue d'atteindre un but tout à fait naturel, mais au contraire — l'absence de finalité. Le caractère fondamental de ces actes n'est pas déterminé par la volonté qu'eurent les premiers hommes qui les accomplirent, de réaliser quelque chose de désirable, mais au contraire, par le fait qu'ils *possédaient déjà* le plus désirable : la proximité du dieu.

Qu'une foi dans le salut futur s'associât à une activité jaillie d'une telle plénitude, cela est naturel et nécessaire. De tout temps l'homme a perçu comme profitable l'assimi-

lation aux grands phénomènes de la terre et de l'univers. Une intuition profonde lui a enseigné à calquer sa propre activité sur leurs formes et mouvements : sur la course du soleil, en se tournant vers l'est, sur la tri et la quadridimensionnalité de l'espace céleste et terrestre et sur le cours du temps par l'organisation de sa propre existence, et ainsi de suite. Mais que la ratiocination pratique ait donné l'impulsion à tout cela, et non la nécessité de s'ouvrir et de s'abandonner au grand dieu est un préjugé dont la persistance ne s'explique certes que trop facilement à partir des convictions de l'homme moderne.

Pour l'amour de ce préjugé, il fallut croire l'esprit de l'homme antique capable de la plus grande absurdité : imaginer que certaines actions purement schématiques produisent des effets sur des objets avec lesquels elles n'entrent aucunement en contact. Au cercle tracé autour d'un lieu menacé aurait été attribué le pouvoir de protéger tout ce qu'il enferme; à l'eau versée d'un tonneau celui de faire venir la pluie tant désirée — et tout à l'avenant. Et, certes, il faut que l'homme antique ait attribué à ces actions le pouvoir de produire forcément des résultats, bien qu'elles ne fussent liées à l'objet du désir que par la ressemblance la plus extérieure. Mais aujourd'hui que tout homme raisonnable sait qu'elles sont en réalité dénuées de tout pouvoir, s'impose la tâche de construire une mentalité ou une conception du monde pour laquelle de tels raisonnements soient quelque chose de naturel. Cela, on l'appelle la conception *magique* du monde. Son système artificiellement ordonné a l'avantage d'être étroitement apparenté au mode de pensée de l'homme moderne. Sans doute, cette conception ne se compose-t-elle, de l'aveu général, que d'énormes erreurs. Mais ici aussi tout aboutit à un mécanisme de causes isolées et d'effets isolés; ici aussi, le principal rapport au monde est la volonté de s'en rendre maître. Les théoriciens modernes préfèrent croire leurs aïeux capables des plus grossières méprises

dans le choix de leurs moyens plutôt que de penser que leurs actions sérieuses aient pu procéder d'une intention tout autre que celle de parvenir à une fin utile. Ils devraient d'ailleurs convenir que leurs propres convictions ne peuvent fournir l'échelle de mesure pour le comportement de peuples d'antique venue et sont peut-être au contraire l'indice d'un grave rétrécissement du point de vue.

Les problèmes qui sont apparus sous la contrainte de ce point de vue et ont conduit à de très prétentieuses hypothèses évolutionnistes, ne sont que de faux problèmes. Assurément, il existe une forme d'esprit qui peut être à bon droit qualifiée de magique. Elle puise toute sa force dans l'intériorité et sait qu'elle a le pouvoir par une concentration mystérieuse de toutes les facultés de l'âme de produire de surprenants effets sur les hommes et les choses. Pour cela les préparatifs extérieurs apparaissent comme secondaires et inessentiels, même si l'on fait volontiers appel à leur renfort. C'est ce qu'expliquent les vrais magiciens de tous les pays et de tous les temps, depuis les thaumaturges des tribus primitives jusqu'à Paracelse et sa postérité. Il est évident que cette attitude mentale présuppose des dons spécifiques. Mais si certaines communautés ont pu être gouvernées par elle, il n'en est pas moins certain que celles dont la destinée était de vivre dans le monde du culte et du mythe, n'ont pu en aucun cas être des leurs. La magie renvoie à l'empire informe de la profondeur de l'âme, monde de l'illimité et des forces les plus mystérieuses, tandis que le culte et le mythe sont appelés à servir la réalité du monde terrestre et stellaire.

Cette magie authentique, dont la signification ne doit aucunement être contestée, a vu son nom et son prestige empruntés par ce système d'absurdes pratiques, réputé plus originel que les cultes et les mythes. Autrement, l'on se serait montré plus soupçonneux envers certaines coutumes des primitifs (et des paysans nord-européens). On aurait beaucoup plus vivement senti quelle distance sépare

les rituels des idées dont ils sont censés être nés, même s'il est arrivé aux participants de justifier ceux-là par celles-ci. Qui examine leur caractère sans préjugé doit retirer l'impression qu'ils ne pouvaient être nés que d'un grand sentiment, d'une exaltation passionnée. Et une telle exaltation ne pouvait être suscitée que par une vision mythique s'emparant de l'esprit humain. A quelque genre qu'appartînt ce mythe — qu'il révélât la forme essentielle de l'animal, ou le drame de l'éveil de la puissance génératrice, l'histoire de la course du soleil, l'esprit du combat militaire, etc. —, il devait entrer dans la réalité en tant qu'*action*. C'était sa forme d'existence parmi les hommes, qu'il se présentât ou non, à chaque fois, comme un récit. Mais quand la vie de ce mythe s'éteint, et que l'action privée de vie continue d'être transmise de génération en génération, alors des fantômes d'idées se greffent sur l'ossature vide; alors la civilisation déclinante et appauvrie peut bien croire que l'édifice savant a été érigé à partir des nécessités pratiques qui sont les seules qu'elle comprenne encore; et la science croit ne plus devoir s'interroger que sur la manière dont fut forgée la mentalité qui pouvait prêter une efficience à des formes vides. Dans quelle mesure les usages des primitifs d'aujourd'hui concordent avec le caractère non mythique et mécaniste que leur attribue la théorie, cette question ne saurait être traitée dans le cadre de la présente étude [7]. Cependant, il n'est pas douteux que cette pensée magique attribuée aujourd'hui aux origines de la civilisation est en réalité, en quelque endroit qu'elle puisse apparaître encore, *un produit de déclin et d'appauvrissement*. C'est seulement après que la grandeur essentielle (dont le mythe avait donné au culte sa signification) a disparu de la conscience des hommes, que les pitoyables partisans de traditions sclérosées peuvent tomber dans la superstition d'une force mystérieuse qui habitait les émotions en tant que telles. Contrairement à la doctrine de Tylor, l'essence de la superstition n'est pas de s'opiniâtrer

sur quelque chose qui a fait son temps bien que l'idée sous-jacente en soit morte depuis longtemps, mais d'ajuster une conduite engendrée autrefois par une grande idée à la pensée la plus fade et de l'asservir à l'intérêt particulier.

L'idée de l'utilité, si précocement qu'elle ait pu se rattacher à l'acte du culte, est toujours secondaire et ne contribue en rien à la compréhension de son origine. Plus elle s'avance au premier plan, plus l'acte du culte s'éloigne de l'esprit dans lequel il a été conçu. Et quand elle est seule à régner, il tombe dans la complète aliénation. Ce processus naturel a été renversé par la théorie scientifique. Elle a pris la rigidité finale pour l'éveil de la vie. Les simples traditions antiques, sur lesquelles elle passe avec un superbe dédain, méritent un respect bien plus grand. Elles rapportent les cultes en partie à l'intervention directe d'êtres éminents qui apparurent un jour en chair et en os, en partie à des événements de plus haut ordre dont l'action cultuelle devrait préserver le souvenir. Ainsi, elles posent un grand *événement* au début, et dans cette mesure sont en accord total avec la vraie nature de la création du culte. Quel qu'ait été cet événement générateur du culte, il doit nécessairement avoir été d'une espèce telle qu'aucune représentation n'ait pu lui être plus fidèle que l'histoire que nous rapporte la tradition. Quelque chose de grand doit s'être produit, une révélation d'une force si extraordinaire que la communauté des hommes lui créa un monument vivant dans un abandon total à la passion sacrée d'être pour le transcendant expression et réponse.

Ce qui a été exposé ici en général doit et peut être illustré en détail par de nombreux exemples. Mais provisoirement il peut suffire de produire quelques cas qui semblent particulièrement favorables à l'interprétation moderne, pour renvoyer finalement à quelques autres qui la contredisent manifestement.

Un très vieux rite d'expiation et de purification, large-

ment répandu dans le monde antique, prescrit de conduire un ou deux hommes à travers toute la cité, puis de les tuer à l'extérieur de celle-ci et de détruire complètement leurs cadavres [8]. L'interprétation moderne de cet acte horrible part de la présupposition qu'il a dû nécessairement naître de la même visée pratique que tous les procédés par lesquels l'homme d'aujourd'hui encore purifie de la saleté son corps et son environnement. Ainsi est-on censé avoir cru que le dangereux, le menaçant collait à l'existence humaine comme une souillure extérieure, et pouvait être écarté par un moyen très simple analogue à notre toilette corporelle. « Le pharmakos était promené à travers toute la ville afin qu'il absorbe tous les miasmes, puis il était tué et brûlé ou bien conduit au-delà de la frontière du pays, exactement comme on essuie une table sale avec une éponge qu'on jette ensuite... C'est tout à fait primitif et compréhensible [9] ». « Compréhensible » est ainsi pour le chercheur moderne une coutume de l'Antiquité dès qu'il croit reconnaître en elle les traits caractéristiques d'une manière de penser identique à celle qui dirige notre pratique la plus quotidienne. Dans le cas présent, la disproportion entre l'acte lui-même et l'intention qu'on lui prête est si grande qu'on doit peut-être s'étonner davantage encore de l'aplomb naïf de l'esprit moderne que de la prétendue superstition des « primitifs ».

Malgré le caractère fragmentaire de ce que nous dit la tradition, la grandeur de l'acte originel se laisse encore assez clairement discerner. L'homme choisi était battu avec des branches, comme pour la bénédiction, et promené au son des flûtes. On l'habillait de vêtements sacrés et on le parait d'herbes sacrées. Auparavant il avait été nourri aux frais de la communauté d'aliments particulièrement purs. La célébration avait lieu quand une épidémie faisait rage dans le pays, mais aussi, régulièrement, à l'époque où les fruits de la terre venaient à maturité. Il serait présomptueux de vouloir interpréter tous les détails du rite.

Ce ne sont pas eux qui importent, et les érudits qui se sont querellés à leur propos ont perdu de vue la totalité et sa grandeur. Un homme est ici habillé et paré en grande cérémonie, on le fait passer en musique devant toutes les maisons; enfin il est tué : on le précipite du haut d'un rocher ou on le lapide; tout cela pour purifier et préserver la communauté tout entière. Alors comme aujourd'hui la saleté était nettoyée par des moyens économiques. Mais la pompe saisissante de cette tragédie requiert pour contrepartie la présence d'un être prodigieux d'une ténébreuse grandeur; c'est à cette présence que la communauté répondait avec un sérieux si formidable. Nous ne pouvons donner aucun nom à cet être obscur dont l'ombre gigantesque descendait sur les habitations des hommes. Son mythe était l'*acte* du culte lui-même, qui suscitait l'image du destructeur dans un drame cruel. Mais cette image n'aurait jamais été produite s'il ne s'était pas dévoilé dans sa souveraineté à partir d'une proximité immédiate. Si ce qui apparaît à notre esprit terne et désenchanté comme une menace et un empoisonnement de nature matérielle a engendré chez les grandes générations de l'antiquité une si grande profusion de formes, ce n'est pas parce qu'ils pensaient ici plus superficiellement et mécaniquement encore que nous-mêmes; c'est au contraire parce que cette représentation se levait devant eux comme une forme colossale, inévitable, et les contraignait à manifester leur saisissement d'une façon créatrice dans un acte terrifiant et grandiose. Plus exactement : leur activité cérémonielle et la révélation de la forme colossale ne faisaient qu'un. Et ils n'auraient pas été saisis par le surhumain avec la profondeur qu'annonce leur créativité si leur pratique avait été guidée par l'intérêt. Comme dans tout ce qui est créateur, celui-ci ne jouait que le second rôle. Mais il s'y trouvait aussi avec une nécessité naturelle. De même que l'artiste qui donne dans un tableau impressionnant expression et langage à l'esprit d'un grand destin se libère aussi

lui-même par son œuvre et délivre en même temps tous ceux que son œuvre saisit, de même aussi le monstrueux, une fois devenu forme dans le culte, était-il aboli. La cité était purifiée du péché, la liberté et la santé reconquises. De même l'attitude de prière adoptée par le chœur muet quand il s'avançait sous l'éclair du transcendant a dû être liée à la confiance en la faveur divine, c'est-à-dire en l'exaucement de prières déterminées. Mais plus la visée d'un but prenait de l'importance, plus s'appauvrissait le contenu de l'action cérémonielle, et là où l'utilité prévalait seule, cette pratique était complètement sclérosée et privée de vie. Avec une rare incompréhension, la tendance évolutionniste de la recherche a pris cet état tardif pour l'état originel. Son interprétation de l'acte expiatoire est partie uniquement des pensées utilitaires qui lui étaient liées, comme s'il était évident qu'elles seules étaient propres à révéler le sens originel des éléments en cause. Ce qui lui parut « primitif » et « intelligible », était ce qui était secondaire : la considération pour le bien-être matériel qui, sans doute, devait bientôt valoir comme le plus important pour l'esprit sans génie des épigones, et servit de moyen, ici comme ailleurs, pour transformer une action sacrée en un acte relevant du bon sens pratique — cependant que, bien sûr, les formes antiques demeuraient en retrait comme des vestiges hautement paradoxaux. Il n'était réservé qu'à notre siècle de les interpréter, eux, comme des témoignages d'une manière de penser calculatrice. — D'une toute autre espèce sont les sacrifices d'hommes et d'animaux qu'on charge du poids des péchés de toute la communauté. Nous connaissons des actes semblables accomplis également par des civilisations primitives [10]. Ceux-ci non plus n'ont rien à faire avec la pensée matérialiste et mécaniste qui nous semble si naturelle. Mais ce qui les distingue des pratiques proprement cultuelles est une idée qui doit apparaître tout aussi absurde à l'esprit scientifique du jour que tout ce qui relève du culte : l'idée stupéfiante de

la rédemption par une vie qui a pris sur elle la culpabilité de tous.

Des coutumes aussi sinistres sont contrebalancées par des coutumes plus joyeuses qui donnent expression aux idées relatives à l'assistance d'un Dieu. A Tanagra l'usage était qu'à l'occasion des fêtes d'Hermès le plus bel éphèbe fît le tour de la ville avec un bélier sur les épaules. Le dieu lui-même, racontait-on, aurait jadis libéré la cité d'une épidémie en en faisant le tour, et la coutume aurait été instituée pour commémorer cet événement [11]. Ici aussi la science moderne ignore non seulement le mythe, mais la nature même du rite. Elle donne libre cours à ses propres spéculations et s'en tient à ses hypothèses arbitraires sur la pensée primitive. Le bélier aurait été porté autour de la cité « pour absorber les miasmes ». « Le sens de la coutume est donc clair. Comme tous les rites expiatoires, celui-ci était à l'origine une fin en soi. Il a ici été associé à Hermès parce que l'éphèbe qui porte le bélier était la réplique humaine exacte du dieu pastoral criophore [12]. » Mais s'il était cela, alors l'animal qu'il portait ne peut avoir eu la fonction qui lui est assignée. Hermès ne portait sûrement pas le bélier sur ses épaules pour absorber les germes d'infection. Lui, comme quiconque porte l'animal de cette manière, l'avait soulevé pour le porter sans dommage à sa destination. Ainsi font les bergers. Qu'Hermès, le berger, fasse le tour de la ville pour la protéger, est en vérité une idée plus chargée de sens que celle selon laquelle cet animal, quel que soit celui qui le porte, aurait eu à absorber, telle une éponge, les substances nocives. Même si l'on attribuait sérieusement cette absurdité à l'homme préhistorique, il faudrait pourtant demander que le but recherché par l'éphèbe se traduisît dans son attitude, donc que cette attitude ne fût pas celle du berger au travail. Et finalement : quel sens y aurait-il eu à choisir le plus bel éphèbe pour cette ignoble affaire? La tradition du culte qui associe le rite au mythe du dieu qui fait le tour de la ville devient

la seule à rendre justice à son caractère authentique. Si elle n'avait pas été conservée, nous devrions découvrir quelque chose qui lui corresponde. Sans doute a-t-on cru un jour, dans une période de grande détresse, voir le dieu qui veille charitablement au troupeau, se promener ainsi autour de la ville, et devoir le salut à sa protection. A cette épiphanie a dû répondre un rite, monument vivant de l'énorme événement.

Comment l'homme touché par le divin aurait-il pu demeurer apathique et inerte alors que toute révélation authentique éveille la force créatrice? La vision que les Tanagréens avaient eue n'était rien moins qu'une hallucination : c'était une rencontre mythique qui demandait que l'homme lui donnât forme avec son propre corps dans l'activité cérémonielle. Et c'est ainsi que la communauté entrait en contact avec la sphère du divin. L'assurance ne pouvait manquer qu'une action salutaire était accomplie, en imitation du dieu qui avait jadis apporté le salut en faisant le tour de la cité. Mais l'utilité n'était pas le premier et authentique motif de l'acte, et la signification des formes auxquelles il donnait lieu résidait beaucoup moins encore en elle. Sans le mythe d'Hermès, la promenade autour de la ville aurait été une entreprise vaine. Qu'on n'invoque pas le fait que des animaux sacrificiels étaient promenés autour de la communauté pour la bénir, comme, par exemple, dans le *lustrum* et l'*amburbium* italien. Car nous sommes encore très loin de comprendre la signification originelle de cet acte et de ceux qui lui sont proches. L'on devrait enfin cesser de subordonner l'intelligible aux hypothèses artificielles que semblait requérir l'inintelligible.

Quant à la fermeté du lien qui rattache le culte au mythe, quant au nombre des pratiques du culte qui ne sont d'après leur être originel rien d'autre que des reflets d'un être et d'un événement surhumains, quant à cela la religion dionysiaque est particulièrement riche d'enseignements. En son centre se tient le mythe de Dionysos lui-même et

celui des femmes divines qui l'ont élevé et forment son entourage permanent. Toutes elles subissent la détresse et la persécution; elles doivent mourir comme lui-même. Et les malheurs qui les frappent sont dans un rapport évident avec les actions effroyables auxquelles se porte leur folie. Les mères, les nourrices, qui se précipitent en sanguinaires sur de tendres vies, sont des formes du mythe qui reviennent constamment, et dont la signification profonde se dévoilera à nous plus tard. Un fragment de l'histoire mythique de Dionysos et de ses compagnes se trouve déjà dans l'*Iliade* [13] : le puissant Lycurgue, fils de Dryas, donnait un jour la chasse aux nourrices du dieu forcené dans les champs de Nysa; et elles jetaient sur le sol leurs objets sacrés, atteintes par l'arme terrible de Lycurgue. Mais Dionysos lui-même s'enfuit dans les profondeurs de la mer, où Thétis prit le dieu tremblant sous sa protection. Ce que ce vieux mythe raconte apparaît comme rite lors de la fête des *Agrionies* dont nous traiterons plus tard en détail. A Orchomène, les femmes étaient poursuivies par le prêtre de Dionysos, l'épée nue, et celles qui ne lui échappaient pas étaient tuées sans pitié. On disait qu'elles étaient les descendantes de la famille de Minyas, dont les filles avaient jadis lacéré l'un de leurs jeunes garçons dans un accès de folie dionysiaque. Même la disparition du dieu était l'objet d'une pratique du culte : à Chéronée, lors de la fête des Agrionies, les femmes cherchaient Dionysos jusqu'à ce qu'enfin elles s'en retournent avec la nouvelle qu'il s'était enfui chez les muses.

Toute tentative pour expliquer ces usages du culte indépendamment du mythe aboutit à un jeu d'esprit oiseux. Les femmes cruellement poursuivies par le prêtre ne sont rien d'autre que des répliques des compagnes délirantes du Dionysos mythique. Si dans le culte de Dionysos le rôle principal échoit généralement aux femmes, c'est qu'elles sont dans le mythe les compagnes inséparables du dieu. Quand au jour de fête les Thyiades réveillent en son berceau

l'enfant Dionysos, elles n'agissent pas autrement que les nourrices divines qui élevaient le jeune dieu et participaient à ses orgies une fois qu'il était devenu adulte. Ces rites sont assurément plus impressionnants que les mythes que nous connaissons par la littérature. Les uns et les autres, pourtant, sont issus du même esprit. Les femmes qui accomplissent le culte deviennent par la force originelle de la révélation divine les figurantes d'un événement sacré auquel le mythe devait donner une expression verbale. Et, si le mythe n'a pas été créé en vue de quelque fin extérieure, le rite du culte, aussi bien, a pour unique motivation la nécessité où se trouve l'esprit de donner forme à la merveille qui l'a visité : cela devait s'accomplir par et dans les hommes saisis par le divin. Que cette réalisation du divin dans le culte ait pu être considérée aussi comme une source de bienfaits n'est que trop évident — puisqu'elle était au service de la présence divine. Mais la recherche récente a ici également inversé arbitrairement l'ordre naturel des choses.

Dans le courant de l'étude qui suit, nous rencontrerons encore d'autres exemples de cette coïncidence significative du culte et du mythe.

Signalons enfin seulement en passant que les pratiques sacrées des prétendus primitifs, ordinairement invoquées jusqu'ici comme des témoignages confirmant les hypothèses rationalistes, nous permettent également assez souvent de reconnaître la nature authentique du mythe.

Particulièrement impressionnant et riche d'enseignement est le cérémonial observé pendant un orage dont A. Talbot a été le spectateur au Nigéria [14]. Il raconte que chaque éclair, au moment où il se produisait, trouvait réponse dans un puissant appel de trompettes. L'effet aurait été prodigieux, touchant au sublime. Lui-même aurait éprouvé la sensation que l'éclair fulgurant était une épée arrachée du fourreau. Le dieu du ciel qui lance les éclairs est là-bas considéré comme la divinité principale. A ses côtés est adorée la divine mère de la terre. L'acte

du culte est, comme nous voyons, la réponse immédiate de l'homme subjugué à la manifestation du dieu. L'acte cultuel porte le mythe en lui; il l'établit dans la proximité divine comme une configuration vivante.

La nature de tels rites, qui font un avec le mythe, peut être étudiée, d'une manière privilégiée, dans les prétendues danses du soleil des Indiens[15]. Mais tout ceci ne doit servir que d'indication préliminaire.

Le divin est apparu à tous les peuples et a déterminé non seulement le caractère de leurs cultes mais en même temps celui de leur propre être et de leur propre activité. Il a marqué de son empreinte leur essence de peuple. Mais le divin dont témoigne la foi du peuple des Hellènes demeure pour nous éternellement mémorable par sa profondeur et sa richesse.

VIII

Si donc les cultes ne sont pas des actions orientées vers des buts, mais de puissantes créations appelées à la vie par la révélation de la divinité, et si les mythes ne sont pas des fables, mais des témoins de la même rencontre avec le sublime; si donc il vaut la peine de s'enquérir des *phénomènes* originels et de rendre justice aux grandes réalités — alors l'étude de la psychologie et de la logique, dont on a tout attendu jusqu'à présent, ne peut plus nous être d'aucun secours. Ce n'est qu'à partir de l'être du monde lui-même que peut nous venir le savoir; et au lieu de nous laisser guider par des hommes aux pensées faibles et étriquées, comme il a été fait jusqu'à présent, nous devons élire pour phares les grands esprits qui ont porté sur le monde le regard le plus profond et ont été le plus puissamment saisis par l'essentiel.

Le moment est venu de se remémorer le mot de Schelling : « La question n'est pas de savoir comment le phénomène doit être tourné, tordu, unilatéralisé ou amoindri pour être au besoin encore et toujours explicable à partir de principes que nous avons pris un jour la résolution de ne pas transgresser, mais au contraire : dans quelle direction doivent s'élargir *nos* pensées, pour se trouver en rapport avec le phénomène [16]. »

II

Dionysos

1.

Prologue

Toute l'antiquité a célébré Dionysos comme le dispensateur du vin. Mais on le connaissait aussi comme le forcené dont la présence transforme les hommes en possédés et les porte à la sauvagerie et même à la cruauté sanguinaire. Il était le familier et le compagnon des esprits des morts. De mystérieuses dédicaces le nommaient leur maître. Au service du dieu appartenait aussi la représentation dramatique qui a enrichi le monde d'un miracle de l'esprit. De lui témoignaient également les fleurs du printemps; le lierre, le pin, le figuier, lui étaient chers; mais bien au-dessus de tous ces bienfaits dans le royaume de la nature végétale se tenait le don béni mille fois autant du cep de vigne. Dionysos était le dieu de l'ivresse la plus bienheureuse et de l'amour le plus extatique. Mais il était aussi le dieu persécuté, le dieu souffrant et le dieu mourant, et tous ceux qu'il aimait devaient partager avec lui ce destin tragique.

Les plus grands penseurs et poètes ont pressenti dans cette diversité un être d'une profondeur inexprimable. Mais en face de lui la recherche scientifique se trouve toujours plongée dans une perplexité complète. Si souvent qu'elle ait tenté de reconduire cette multiplicité à une simplicité, toujours lui a échappé la signification du tout.

Dans les derniers temps, les savant sont professé avec une étonnante unanimité une explication dont on peut dire qu'elle est de loin la plus insuffisante : on nomme Dionysos un « dieu de la végétation ». Et pourtant on ne peut méconnaître que sa manifestation n'était pas reconnue dans le monde des plantes en général, mais dans la vie de plantes bien déterminées, parmi lesquelles la vigne était sans comparaison la plus importante. N'est-ce pas bien plutôt la nature particulière de ces plantes-là qui doit témoigner de l'efficience du dieu et peut nous donner une indication sur son être spécifique? Mais au lieu de suivre de telles traces, on préfère croire qu'il se serait limité avec le temps, pour des raisons inconnues, à un domaine particulier. Pourtant l'existence d'un domaine plus englobant n'est confirmée par aucune tradition; elle n'est qu'hypothétique — et on y ajoute foi pour la seule raison qu'on désire ramener au concept le plus simple la foi mémorable dont parlent les sources grecques. Ainsi, tous les grands traits constitutifs du caractère de Dionysos ne seraient apparus avec une nécessité interne du fait de son être, mais devraient leur conjonction à de pures contingences extérieures.

Cette tentative d'explication est en vérité un renoncement à toute compréhension. Elle s'appuie sur une idée préconçue des divinités de la nature et passe négligemment sur tout ce qui distingue le dieu grec. Dans l'image prodigieuse du dieu forcené, elle ne voit que ce que nous connaissons déjà ou croyons connaître à partir des autres religions. La prise de possession des femmes, le miracle du vin, la proximité de la mort, le drame tragique — cela et les autres pièces maîtresses du culte et du mythe ne signifient rien pour elle. Mais aussi longtemps qu'on n'a pas vu que la tâche est de reconnaître dans ces grandes formes de manifestation la révélation de l'être vivant qui s'appelle Dionysos, l'étude de la religion dionysiaque n'a pas encore commencé.

Un dieu ivre, un dieu fou! En vérité voilà une représentation qui requiert de nous la plus profonde méditation. Les hypothèses hâtives qui réduisent tout ce qui est significatif au niveau du médiocre, n'ont servi qu'à détourner le regard de la force de cette représentation. Mais l'histoire témoigne de sa puissance et de sa vérité. Elle a ouvert aux Grecs un si grand et si ample sens de l'ivresse que des millénaires après le déclin de leur civilisation un Hölderlin et un Nietzsche purent énoncer leurs plus profondes pensées sous l'invocation de Dionysos, et que Hegel conçut la connaissance de la vérité dans une image dionysiaque, en la présentant comme : « le délire bachique dans lequel il n'y a aucun membre qui ne soit ivre » (*Phénoménologie de l'Esprit.* Préface [1].)

2.

La terre natale du culte de Dionysos

On tient aujourd'hui pour un résultat acquis de la recherche que Dionysos a pénétré en Grèce comme un étranger et qu'il n'a pu être reconnu qu'après avoir surmonté de violentes oppositions. On considère comme son pays d'origine la Thrace et la Phrygie qu'habitait une population apparentée. Initialement, on pensait qu'il avait émigré directement de Thrace en Grèce. Mais depuis une date plus récente on croit avoir trouvé des raisons contraignantes pour qu'il soit plutôt venu par la mer de Phrygie ou de Lydie. Finalement, Nilsson a relié l'une à l'autre les deux conceptions [1] : selon lui, Dionysos aurait pénétré dans la mère-patrie grecque aussi bien depuis la Thrace que depuis la Phrygie, une fois sous sa vieille forme thrace, une autre fois sous une forme modifiée par l'influence de religions voisines d'Asie Mineure. Mais ce n'est pas tout. Contrairement à l'opinion qui a prévalu jusqu'à nos jours, la mère-patrie grecque est maintenant désignée comme troisième foyer du mouvement dionysiaque; car la grande émotion provoquée ici par l'arrivée de Dionysos est supposée n'avoir été que le réveil de cultes venus du fond des âges. On devrait

admettre que les représentations et rites liés à son nom ont déjà appartenu à la population pré-grecque.

Si nous demandons la date à laquelle l'étranger doit avoir fait son entrée parmi les dieux de la Grèce, Wilamowitz explique [2] qu'il aurait atteint la mère-patrie au plus tôt au VIIIe siècle et que sa victoire sur les orthodoxes ne saurait être établie avant l'an 700; les Grecs d'Asie l'auraient connu « relativement plus tôt »; « mais », conclut-il, « la société dans laquelle et pour laquelle œuvrait Homère ne voulut pas en savoir plus long à son sujet que l'Hellade plus tard, jusqu'à ce qu'elle dût céder à un mouvement qui venait des profondeurs. »

Quel que soit le jugement qu'on puisse porter sur l'origine et le pays natal de la religion de Dionysos, il est impensable que les Grecs aient si tard noué des liens avec lui. Comment alors serait-il possible que n'ait été conservé aucun sentiment du caractère étranger du dieu, aucun souvenir de son irruption violente? Car l'affirmation si souvent répétée que certains mythes et certains cultes portent témoignage d'un tel souvenir repose, comme nous le verrons encore, sur une confusion de la migration du culte et de l'épiphanie. Les Grecs eux-mêmes ont tenu pour datant des temps les plus reculés leurs principaux cultes de Dionysos. Combien ils avaient en cela raison, c'est ce que montre le fait que les « vieilles Dionysies », comme Thucydide [3] appelle les Anthestéries, étaient communes aux tribus ioniennes, et que les fêtes de Dionysos — comme Deubner [4] le remarque justement, devaient être plus anciennes que la séparation et la migration des Ioniens. A Delphes, on a pu considérer le culte de Dionysos comme plus ancien que celui d'Apollon [5]. A Smyrne, où les Anthestéries étaient célébrées par l'entrée de Dionysos sur le char naval [6], une fête dionysiaque est attestée déjà à l'époque où la ville était encore éolienne [7]. Mais le plus important témoignage de la grande antiquité du Dionysos grec est l'épopée homérique; son culte et ses mythes lui sont complè-

tement familiers, et elle ne parle pas autrement de lui que des divinités qui sont adorées depuis des temps immémoriaux, quel que puisse être à son sujet le sentiment du poète lui-même et de son auditoire.

Au centre des cultes et des mythes dionysiaques se tient la figure du dieu forcené et des femmes entraînées par sa sauvagerie. Elles ont recueilli et élevé le nouveau-né et sont en conséquence appelées ses nourrices. Certaines fêtes donnent lieu à des poursuites qui se terminent parfois d'une manière sanglante; et l'idée d'une mort tragique apparaît à l'évidence dans plusieurs légendes et pratiques. Cette pièce maîtresse de la religion dionysiaque est si familière à l'*Iliade* que celle-ci peut nous la présenter avec tous ses détails.

Au 6e livre de l'*Iliade*, Diomède parle du destin auquel ne peut échapper quiconque combat contre les dieux; et il rappelle alors le puissant Lycurgue qui poursuivait les « nourrices » du forcené (μαινόμενος) Dionysos dans le Νυσήιον sacré : celles-ci atteintes par son arme terrible laissaient tomber leur θύσθλα sur le sol et Dionysos lui-même s'enfuit dans la mer où Thétis accueillit avec affection le dieu tremblant. Les compagnes de Dionysos ne sont pas ici expressément caractérisées comme délirantes. Mais le vers qui compare à une ménade (μαινάδι ἴσῃ : *Iliade*, 22, 461) Andromaque terrifiée se précipitant dans une course folle, trahit la familiarité du poète et de son auditoire avec la figure et le nom de la ménade. Le poète voulait-il seulement dire par là, comme le pense Wilamowitz [8], qu'Andromaque avait l'air d'une folle? Comme toute vraie comparaison, la comparaison dont il use n'a pourtant un sens que si elle renvoie à une forme bien connue. Mais « la délirante » dont l'image doit avoir été familière à tout le monde, ne peut être que la bacchante, qu'elle soit, comme c'est le cas ici, désignée par un substantif comme μαινάς ou, comme dans l'*Iliade*, 6, 389, par une forme verbale comme μαινομένη. Ce qu'Homère veut dire ici est ample-

ment mis en évidence par l'Hymne à Déméter. Au vers 386, Démétrer bondissante est comparée à une ménade qui « délire par les montagnes boisées ». Ce membre de phrase exclut pour nous toute mésinterprétation; mais pour les auditeurs d'Homère, le mot μαινάς seul ne pouvait pas non plus donner lieu à une méprise.

Le Dionysos « délirant » et ses compagnes « délirantes » sont donc pour Homère des figures familières. Et le dieu du vin? Est-il réellement vrai qu'Homère ne sache encore rien de lui? Aristarque, se référant à l'*Odyssée* (9, 198), remarque que le poète, qui fait pourtant si souvent mention du vin dans les deux épopées, ne désigne nulle part Dionysos comme son dispensateur. K. O. Müller [9] a aussi insisté sur ce point dans sa discussion de l'*Antisymbolik* de I. H. Voss [10], et depuis lors on tient pour établi que le vin n'a rien à faire avec l'essence originelle de Dionysos, mais n'a été qu'après coup placé sous sa protection. Il ne faudrait alors accorder aucun poids à l'histoire de la cruche d'or que, d'après l'*Odyssée* (24, 73), Dionysos offrit à Thétis, bien que l'opinion d'O. Müller lui-même ait été que cette histoire pouvait être utilisée comme objection contre la validité de sa thèse. Nous n'invoquerons pas non plus le fait que le père du prêtre d'Apollon, Maron, à qui Ulysse doit le vin avec lequel il enivre le Cyclope [11], s'appelle Evantheus et porte donc un nom que nous rencontrons pour Dionysos lui-même ou pour l'un de ses fils. Ainsi, Hésiode [12] fait descendre ce Maron de Dionysos, et Euripide [13] le désigne en toutes lettres comme fils de Dionysos. Mais le passage de l'*Iliade* (assurément qualifié d'incongru par Aristophane et Aristarque) où le fils de Zeus et de la thébaine Sémélé est nommé « le délice des mortels » (χάρμα βροτοῖσιν : *Iliade*, 14, 325) se réfère sans aucun doute au dispensateur du vin. De même qu'Héraclès, dans le vers immédiatement précédent, est nommé « le cœur ferme » (κρατερόφρων), de même ces mots sont censés caractériser le fils de Sémélé, et ils ne peuvent rien signifier d'autre que ce que dit Hésiode

quand exactement dans le même contexte il le nomme « le riche en joies » (πολυγηθής [14]); or c'est l'épithète qu'Hésiode, dans un autre passage, attribue à Dionysos en tant que Dieu du vin [15]. O. Müller tenait pour décisif qu'Homère nommât grain le don de Déméter, mais ne mît nulle part expressément Dionysos en rapport avec le vin. Il ne faut pourtant pas méconnaître que dans les vers qui parlent de Déméter elle-même (*Iliade*, 14, 326; *Odyssée*, 5, 125) il n'est pas fait référence à son don, et qu'il y a remarquablement peu de passages où la richesse de la moisson soit associée à son nom. Le poète héroïque n'est au fond pas plus réservé à l'égard de Dionysos qu'il ne l'est à l'égard de Déméter. Et qui connaît les dieux qui chez lui régissent le monde, celui-là sait aussi combien cette réserve est significative. Il passe sous silence beaucoup de ce qui est étranger à l'esprit de son monde, et ne trahit souvent son savoir que par un mot. Quoi de plus étranger au poète que le dieu délirant? On peut en conclure que le dieu du vin Dionysos ne lui était pas moins connu que la déesse du blé Déméter.

L'épopée homérique est également tout à fait avertie des liens de Dionysos avec les autres divinités que nous connaissons par la tradition mythique ou l'histoire du culte. D'une particulière importance est son amitié avec Thétis. C'est dans ses bras qu'il se jette en fuyant le terrible Lycurgue [16], et c'est à elle qu'il fait présent de l'amphore dorée dans laquelle on déposa plus tard les ossements d'Achille [17]. Ce dont témoignent tant de rites et tant de légendes, que Dionysos est chez lui au fond de l'eau, est exprimé assez clairement dans ce mythe homérique. Que la cruche dorée qu'il offre à Thétis soit appelée une œuvre d'Héphaïstos peut être considéré comme une référence à sa célèbre amitié avec ce dernier. Dans Nonnos [18], Aphrodite lui donne un cratère fait par Héphaïstos. Finalement, il est très significatif que la Nekyia de l'*Odyssée* (11, 325) le montre lié avec Ariane, reine des femmes dionysiasques. La belle

fille de Minos, nous dit Homère, fut enlevée de Crète par Thésée; il voulait l'emmener à Athènes, mais Artémis la tua auparavant sur l'ordre de Dionysos. Le dieu devait avoir un droit sur Ariane, car cette histoire correspond exactement à l'histoire de la mort de Coronis [19], qui fut également tuée par Artémis, et ceci à l'instigation d'Apollon, pour avoir trompé le dieu avec un amant mortel. Artémis est connue comme la déesse qui apporte la mort aux femmes en couches. Coronis meurt avant même de donner naissance à Asclépios, mais Ariane, d'après la légende que relate son culte cypriote [20], est morte en couches.

Après tout cela, on croira volontiers Pausanias [21] quand il affirme que Panopée dans l'*Odyssée* (11, 580) a reçu la désignation « lieu des belles danses » (καλλίχορος) par considération pour le fait que les Thyiades attiques se rendant au Parnasse avaient coutume d'exécuter leurs danses en cet endroit.

Homère, donc, non seulement connaît Dionysos, mais mentionne pour ainsi dire tout ce qui est caractéristique de son culte et de son mythe. Cela est d'autant plus remarquable que Dionysos lui-même n'a absolument aucune importance pour le monde homérique, et que par conséquent, tout ce qui le concerne ne peut venir au langage que dans des allusions occasionnelles. En fait, c'est l'*Iliade* où il apparaît comme le « délirant », entouré de « nourrices », de « ménades », qui mentionne la persécution cruelle du dieu et de son cortège de femmes, et sa disparition dans les profondeurs marines. C'est également l'*Iliade* qui fait référence au dieu du vin, cependant que l'*Odyssée* lui associe Héphaïstos, Artémis, et avant tout Ariane. Et nulle part la moindre trace du fait que son culte aurait été ressenti comme nouveau et de provenance étrangère.

Cette familiarité de l'épopée homérique avec la religion de Dionysos nous conduit à la même conclusion que nous pouvions déjà tirer des Anthestéries ioniennes : Dionysos

doit avoir été chez lui au sein de la civilisation grecque au moins déjà vers la fin du IIe millénaire. Qu'il soit venu chez les Grecs de l'extérieur dans une période antérieure sur laquelle nous ne possédons aucune information sûre, c'est une de ces questions auxquelles on ne pourra sans doute jamais apporter de réponse assurée. Mais dans cette mesure nous pouvons dire avec assurance que tout ce qui a été avancé autrefois et récemment pour prouver son immigration à partir de la Thrace ou de la Phrygie ne possède aucune force probante. Sous sa forme la plus ancienne, cette hypothèse a été, comme on sait, présentée par Erwin Rohde [22]. Il parle du « culte thrace de l'enthousiasme » qui aurait fait irruption en Grèce avec une brutalité effrayante et n'aurait été adopté qu'après une sérieuse résistance.

Avec quel zèle Dionysos a été vénéré en Thrace est un fait bien connu et sur lequel on a assez souvent insisté. A. Rapp a soigneusement rassemblé les sources antiques [23]. Lui aussi insiste sur le fait que le culte de Dionysos était le plus vivant en Grèce précisément là où la connaissance en avait été conservée par l'ancienne population thrace, c'est-à-dire à Phocis et en Béotie [24]. Dans ces conditions, il est permis de penser que les Thraces ont pu introduire ce culte en Grèce centrale. Mais il peut tout aussi bien avoir trouvé à partir de la Grèce le chemin de la Thrace, et les fameux cultes orgiastiques de Thrace qu'on invoque toujours pour accréditer l'origine thrace du dieu, peuvent aussi à l'inverse servir à prouver que c'était précisément les Thraces qui devaient être tout à fait préparés à accueillir un Dionysos grec. Après tout, après la découverte de la vigne, ils sont devenus des amateurs notoires du vin non coupé. Il est très remarquable que les Thraces jouent un rôle aussi extraordinairement insignifiant dans le mythe de Dionysos. C'est pourquoi un expert comme K. O. Müller, dans ses réflexions sur l'origine du culte de Dionysos, n'attribue aucune importance au territoire thrace; et un

chercheur aussi éclairé que O. Gruppe pouvait, plus d'une décennie après la parution de la *Psyché* de Rohde, en arriver à la conviction qu'« indubitablement » des colons grecs ont transplanté Dionysos en Thrace [25]. Certes, on croit maintenant généralement [26] que l'*Iliade* (6, 133), quand elle parle de ce Nyseion où eut lieu la poursuite par Lycurgue du cortège dionysiaque, devait avoir en vue un lieu en Thrace. La raison en est que, plus tard [27], Lycurgue est appelé roi des Édoniens et que le Mont Pangée est désigné comme l'endroit de sa mort [28] où, selon Hesychius, doit s'être trouvé un lieu nommé Nysa. Ainsi même les scolies de l'*Iliade* parlent d'un Nysa en Thrace. A cette thèse, K. O. Müller [29] objecte que « la géographie entière de la Thrace ne comporte aucun lieu réellement nommé Nysa ». Comment d'ailleurs Antimachos [30] aurait-il pu situer le combat de Lycurgue contre Dionysos dans un Nysa arabe, si la légende originelle avait attesté un Nysa thrace?

Récemment, comme nous l'avons signalé plus haut, s'est imposée l'interprétation selon laquelle Dionysos n'est pas venu aux Grecs directement de Thrace, mais de Phrygie par la mer Égée, à partir des Thraces émigrés en Asie Mineure. Wilamowitz [31] tient déjà pour invraisemblable que Dionysos ait pris la route terrestre à partir de la Thrace parce qu'on trouve trop peu de traces du dieu en Thessalie — première région qu'il aurait dû traverser. Il lui apparaît comme démontré que les Grecs ont reçu leur Dionysos d'Asie Mineure. A l'appui de cette thèse parle déjà son arrivée en bateau, à laquelle renvoie la célèbre coutume des Anthestéries. Mais tout doute serait levé par la découverte que Sémélé est le nom phrygien pour la déesse de la terre et Bakchos l'équivalent lydien pour Dionysos. Ainsi se confirmerait magnifiquement ce que le chœur bachique lydien d'Euripide et le Tmolos en tant que montagne dionysiaque, auraient toujours invité à comprendre.

Quelle est la valeur de ces observations, c'est ce qui apparaîtra au cours de nos investigations. Mais quelques-unes d'entre elles peuvent dès maintenant être soumises à un examen plus détaillé. Dans les inscriptions lydiennes, le radical Baki (c'est-à-dire βάκχος) sert à nommer le dieu lui-même, puis plus tard à désigner le mois qui lui est dédié et finalement, ce qui est particulièrement intéressant, à former le nom propre Bakiva qui devient Διονυσικλῆς dans la traduction grecque [32]. La conclusion que Bakchos a dû être un mot lydien (ou un mot phrygien importé dans le lydien) est tirée avec hésitation par Littman lui-même, mais avec une grande assurance par Wilamowitz [33-34]. Mais on ne peut dire que son argumentation soit convaincante. Il est non moins permis de penser que le nom de Bakchos est déjà passé des Grecs chez les Phrygiens et les Lydiens à une époque très ancienne et qu'il s'est seulement fixé chez les Lydiens pour des raisons que nous ne connaissons pas. Mais il apparaît comme plus vraisemblable que le nom ait appartenu à la population pré-hellénique dont la langue se retrouve aussi dans le nom du Parnasse, montagne des orgies dionysiaques — et se soit conservé chez les Lydiens comme nom principal de Dionysos. Il serait donc très imprudent de considérer les découvertes lydiennes comme une preuve indubitable de l'origine asiatique du culte de Dionysos. Quant à l'hypothèse selon laquelle Sémélé cacherait la déesse phrygienne de la terre, bornons-nous à dire pour le moment que toutes les sources la contredisent de la manière la plus décisive.

Que l'on fasse venir la religion de Dionysos de Thrace ou d'Asie Mineure, les deux solutions sont difficilement compatibles avec les conceptions antiques de Nysa, où le jeune dieu serait né et aurait grandi [35]. Nysa était, sans doute, le nom d'une contrée montagneuse divine dans un lointain pays de légende, comparable au pays des Hyperboréens [36]. C'est en cet endroit que Perséphone aurait été enlevée par le dieu de la mort, soudain surgi de la terre,

tandis qu'elle était en train de jouer avec les Océanides et de cueillir des fleurs [37]. Ce qu'on pensait de ce pays de légende est particulièrement important parce que son nom constitue sans aucun doute la partie la plus importante du nom de Dionysos. Le meilleur commentaire à ce sujet est celui de P. Kretschmer [38]. Ses différentes formes dialectales Διόνυσος, Διώνυσος, et Διόννυσος renvoient à deux types fondamentaux qui combinent le mot νῦσος une fois avec la racine (Διο-), et l'autre fois avec le génitif du nom de Zeus. Que ce νῦσος dans le dialecte thrace corresponde au mot grec νύμφη et signifie par conséquent « fils », ainsi que le pensait Kretschmer, me paraît, en dépit d'une indubitable possibilité linguistique, non seulement indémontrable mais encore improbable. Si nous ne pouvons plus connaître sa signification originelle, nous pouvons en revanche connaître la sphère à laquelle il appartient. La forme féminine apparaît dans le nom de Nysa qui était, selon Terpandre (fr. 8), nourrice de Dionysos. Pour l'honorer, celui-ci aurait donné son nom à la ville indienne Nysa. Diodore (3, 70) la nomme fille d'Aristaios. Trois Nysai accueillent l'enfant Dionysos sur un vase de Sophilos [39], et plus tard il devint habituel de parler de Nysiai et de Nysiades au pluriel comme des nourrices du dieu. Par conséquent, le pays de légende Nysa a reçu son nom de ses habitantes, les Nysai, et Dio-nysos, « le divin Nysos » ou « le Nysos de Zeus » est caractérisé par son nom comme l'un des leurs. La vie en commun avec des femmes appartient à son être; et de même qu'il est en tant que Bakchos entouré par des Bakchai, de même se tient-il en tant que Nysos au milieu de la multitude des Nysai. Le petit garçon Dionysos leur est amené dans leur divine forêt montagnarde, et de là le dieu vient aux hommes, comme Apollon du pays des Hyperboréens.

On a non seulement situé ce Nysa dans des pays lointains, mais on a encore associé par son nom à Dionysos des lieux du plus proche voisinage. Ainsi Sophocle [40] mentionne un

Nysa à Eubée, qui est vraisemblablement aussi celui auquel se réfèrent les *Bacchantes* d'Euripide [41]. Une localité sur l'Hélicon était appelée Nysa, selon Strabon (9, 405), qui remarque à ce sujet que beaucoup voulaient reconnaître en elle la Nysa de l'*Iliade* (2, 508). On pense qu'il y eut un Nysa également sur le Parnasse [42]. Mais ni en Thrace, ni en Phrygie, ni en général en Asie Mineure, il ne semble y avoir eu d'endroits portant ce nom. Toutes les informations au sujet d'un Nysa thrace renvoient évidemment au passage d'Homère discuté plus haut, si elles n'ont pas en vue, comme le croyait K. O. Müller, une Thrace voisine en fait de l'Hélicon et du Parnasse [43]. En ce qui concerne l'Asie Mineure, il n'est fait mention qu'une fois d'un Nysa lydien dans l'inventaire alphabétique d'Hesychius. La fameuse Nysa de Carie a d'abord reçu son nom d'une femme d'Antiochos [44]. Cette absence remarquable n'est certainement pas favorable à l'hypothèse selon laquelle Dionysos serait venu de Thrace ou de Phrygie. Le célèbre chant du chœur de l'*Antigone* de Sophocle [45], dans sa nomination des séjours favoris du Dieu, outre les lieux appartenant à la mère-patrie grecque (Thèbes, Éleusis, Delphes, Eubée), ne mentionne que l'Italie. Les sources anciennes nous apprennent que l'antiquité préférait chercher à l'est et au sud, donc au Pays du Soleil, le Nysa où Dionysos avait grandi et d'où il avait fait son entrée dans les royaumes des hommes. D'après Hérodote (2, 140), on croyait que Zeus avait apporté le garçon nouveau-né, cousu dans sa cuisse, à Nysa en Éthiopie (ἐς Νύσην τὴν ὑπὲρ Αἰγύπτου ἐοῦσαν ἐν τῇ Αἰθιοπίῃ) [46]. Antimachos, lui, situe la rencontre de Dionysos avec Lycurgue, dans une Nysa arabe, et Diodore [47] pense que le Nysa dont il est fait mention dans l'hymne homérique (34, 8) comme lieu de naissance du dieu [48] était précisément le Nysa arabe. Nonnus, Hesychius, et les scolies de l'*Iliade* connaissent également ce Nysa. Outre Hesychius, Apollonius de Rhodes [49] mentionne également un Nysa égyptien. Xéno-

phon en connaît déjà un situé en Syrie [50]. Qu'il nous soit permis de mentionner au moins le Nysa indien si fréquemment cité depuis l'époque hellénistique.

Finalement, la procession du bateau lors des fêtes ioniennes de Dionysos est tenue pour une confirmation particulièrement décisive de la théorie selon laquelle le culte de Dionysos a été importé d'Asie Mineure en Grèce. A Athènes, très vraisemblablement le jour des Choès [51], avait lieu l'entrée solennelle du dieu sur un char naval. On pensait donc qu'il venait de la mer dans un bateau couronné de sarments de vigne. On en a conclu que son culte a dû effectivement arriver jadis aux Grecs continentaux en traversant la mer, donc en provenance de l'Asie Mineure [52]. Il est étonnant que Wilamowitz ait été du même avis [53], bien qu'il fasse lui-même allusion au fait que Dionysos, dans la légende que raconte Homère, s'est précipité dans la mer, donc « pourrait aussi être venu de la mer ». Wilamowitz nous rappelle, en outre, que selon la légende des Brasiai de la côte orientale de la Laconie [54], l'enfant Dionysos, enfermé dans un coffre avec Sémélé, aurait été en cet endroit rejeté à la côte et, comme sa mère n'était plus en vie, aurait été élevé dans une grotte par Ino. Il est donc caractéristique de Dionysos, qu'il apparaisse en surgissant de la mer. Ses rapports avec l'élément de l'eau seront discutés en détail dans un chapitre ultérieur. De même qu'il disparaît dans la mer en fuyant devant Lycurgue, de même les Argiens croyaient qu'il s'était englouti dans le lac de Lerne. Car ils l'appelaient régulièrement à sortir des profondeurs du lac lors de la fête qui célébrait son apparition [55]. Si donc le jour de la cérémonie il faisait son entrée sur un bateau, cela ne signifie rien d'autre que son épiphanie à partir de la mer. Au reste, nous savons encore que la procession en bateau des Anthestéries ioniennes générales avait lieu également à Smyrne, c'est-à-dire de l'autre côté de la mer Égée sur la côte d'Asie Mineure [56], ce qui n'aurait eu aucun sens si le but du rite

avait été de préserver le souvenir d'une arrivée effective du culte de Dionysos en provenance de la Phrygie ou de la Lydie. Les remarques de Wilamowitz [57] ne peuvent retirer sa valeur à ce fait important.

Après ces remarques préliminaires qui tendaient seulement à montrer combien était ancienne la familiarité des Grecs avec la religion de Dionysos et combien peu convaincante est l'hypothèse de son origine thrace ou phrygienne, nous tournons à présent notre regard vers la figure du dieu Dionysos lui-même. Une fois cette figure mise en lumière, que chacun se demande s'il est encore pertinent de comparer son culte avec les cultes orgiastiques d'Asie Mineure.

3.

Le fils de Zeus et de Sémélé

Qui est Dionysos?

Le dieu de l'extase et de la terreur, de la sauvagerie et de la délivrance la plus bénie, le dieu fou dont l'apparition provoque le délire des hommes, annonce déjà, dans sa conception et dans sa naissance, le caractère énigmatique et contradictoire de son être.

Il était le fils de Zeus et d'une femme mortelle. Mais avant même de l'avoir porté, elle fut consumée dans les foudres de l'époux céleste.

Ainsi, les poètes le disent, comme elle désirait
Voir de ses yeux le dieu, son éclair tomba sur la maison de
[Sémélé
Et, cendre mortellement atteinte, elle porta
Fruit de l'orage, le saint Bacchus *.

Le père ne laissa pas périr son enfant. Un lierre rafraîchissant le protégea du feu où sa mère était consumée. Le père lui-même prit la place de la mère. Il ramassa le fruit

*Hölderlin : *Comme au jour de fête* (traduit par Michel Deguy et François Fédier) dans Heidegger, *Approche de Hölderlin*, p. 66.

qui n'était pas encore viable, le recueillit dans son corps divin, et quand le temps de la gestation fut écoulé, il porta son fils à la lumière.

Ainsi le « deux fois né » a déjà, avant son entrée dans le monde, transgressé tout ce qui est humain. Il est devenu dieu, le dieu de l'ivresse joyeuse. Lui pourtant, le porteur de joie, était voué à la souffrance et à la mort — la souffrance et la mort d'un dieu! et à la maison de sa mère, où était descendue la gloire du ciel, il n'apporta pas seulement la félicité, mais la détresse, la persécution et la mort. Cependant sa mère Sémélé, qui avait trouvé la mort par le feu dans son hyménée avec le dieu de la foudre, eut la permission de quitter son tombeau et de monter chez les dieux de l'Olympe.

Elle était l'une des quatre filles du roi Cadmos de Thèbes.

« Pélée et Cadmos, dit Pindare [1], furent les plus heureux de tous les hommes; car à leurs noces chantèrent les muses, les dieux mangèrent à leur table, ils virent les fils royaux de Cronos s'asseoir sur des sièges d'or et reçurent d'eux des présents... Mais vint le temps où Cadmos fut rendu triste par les souffrances amères endurées par ses filles, les trois; mais pour la quatrième, la belle Thyoné, vint Zeus le père, sur le lit de l'amour. » Et dans un autre passage [2]:

« Il y a à dire sur les filles trônantes de Cadmos : elles ont beaucoup enduré. De lourds malheurs sont retombés devant des biens plus forts. Est vivante chez les Olympiens, morte dans le grondement de la foudre, Sémélé aux cheveux étendus. Pallas l'aime toujours, et Zeus père beaucoup, et l'aime le fils porte-lierre. On dit qu'aussi dans la mer, parmi les filles mouillées de Nérée, une vie incorruptible a été fixée pour Ino à travers le temps, en entier *. »

Des quatre filles de Cadmos [3], seules ces deux, Sémélé

* La traduction de ce second passage est empruntée à la *Revue de Poésie*, numéro consacré aux *Olympiques* de Pindare.

et Ino, sont importantes en tant que figures mythiques. Les autres, Agavé et Autonoé, apparaissent seulement comme mères de Penthée et d'Actéon, dont le terrible destin — ils sont tous deux mis en pièces comme des bêtes sauvages — est lié au mythe de Dionysos. Cependant les quatre, comme le démontre le culte, sont de vrais éléments du mythe antique. De même que chez Pindare [4] Sémélé en tant que bien-aimée de Zeus est opposée aux trois autres filles de Cadmos, de même dans les « Lenai » de Théocrite [5] Ino, Autonoé et Agavé conduisent chacune un thiase dans la montagne pour célébrer une fête dionysiaque et élèvent là-bas douze autels, trois pour Sémélé, neuf pour Dionysos. Les mêmes trois thiases, conduits par Autonoé, Agavé et Ino, apparaissent aussi dans le discours du messager des *Bacchantes* d'Euripide [6]. D'après la fameuse inscription de Magnésie sur le Méandre [7] on fit jadis venir de Thèbes, sur le conseil de Delphes, trois ménades de la race d'Ino pour qu'elles instituent en ce lieu le culte de Dionysos, et chacune d'elles rassembla l'un des trois thiases. Le culte de Sémélé, associé à Dionysos, que servent les trois chœurs de femmes, correspond donc exactement au mythe de Sémélé, épouse du ciel, et de ses trois sœurs. Sur une inscription dédicatoire de Cologne [8], ses « sœurs divines » sont encore nommées aux côtés de Sémélé.

De nombreux témoignages confirment que Sémélé recevait les honneurs d'un culte. Ce qui est vrai de la mère est également vrai d'Ino, mère nourricière du dieu. La maison détruite de Sémélé, dont le Dionysos d'Euripide voit les ruines encore fumantes lors de son retour à Thèbes [9], sa ville natale, était encore montrée aux étrangers émerveillés dans les siècles tardifs de l'antiquité [10]. Elle se trouvait à côté du sanctuaire de Dionysos Cadmeios, dont la grande importance a été pour la première fois signalée par une inscription provenant du trésor des Thébains à Delphes [11] et datant du III^e^ siècle avant Jésus-

Christ. Dans cette inscription, l'enceinte sacrée de Sémélé est applée σηκός exactement comme chez Euripide [12]. Il y a donc eu ici un culte de la mère de Dionysos. Mais elle était adorée aussi en d'autres endroits. Les principales époques où elle était célébrée étaient la fête de l'apparition de Dionysos et la cérémonie de sa remontée du royaume des morts obtenu par son fils divin. Quand Dionysos était invoqué solennellement aux Lénées attiques, il était appelé « fils de Sémélé » (Σεμελήιος [13]). Sur l'île de Myconos, lors de la même fête, Sémélé recevait un sacrifice le onzième jour du mois, cependant que des sacrifices étaient offerts à Dionysos lui-même le douzième jour, — celui qui lui était consacré [14]. Le culte qu'on lui rendait dans les fêtes trisannuelles de Dionysos est expressément mis en évidence dans un hymne orphique [15]. Plus importantes encore semblent avoir été les fêtes célébrant sa remontée du monde souterrain. Plutarque [16] nous informe de l'existence d'une fête célébrée tous les huit ans à Delphes, à laquelle participaient les thyiades dionysiaques. Les Dromena, qui avaient lieu en public, donnent à penser que leur objet était la résurrection de Sémélé. La fête s'appelait Herois, ce qui faisait référence au personnage central, c'est-à-dire à Sémélé; elle était en effet désignée comme ἡρωίς de même que Dionysos lui-même, dans le célèbre chant des femmes d'Élis [17] est appelé ἥρως. Cette fête peut également avoir été célébrée ailleurs. Car, à Lerne, on racontait que Dionysos avait traversé les profondeurs insondables de la mer alcyonienne pour ramener Sémélé du royaume des morts [18]; et à Trézène aussi on montrait l'endroit où le Dieu était censé être remonté de chez Hadès avec sa mère [19].

Le culte et le souvenir de Sémélé sont complètement liés à la commémoration de son grand fils. « A présent retentissent les voix de ceux qui chantent au son des flûtes, à présent retentissent les chœurs de Sémélé au

front orné de tresses, dit le dithyrambe de Pindare pour les Dionysies athéniennes [20]. Les « Lenai » de Théocrite [21], dans lesquelles sont montrées la célébration dionysiaque secrète des trois filles de Cadmos et le terrible destin de l'indiscret Penthée, s'achèvent sur un salut non seulement à Dionysos mais aussi à Penthée et à ses sœurs. En Magnésie un autel de marbre était dédié « à Dionysos et à Sémélé [22] ».

Donc la mère humaine du fils divin a été couronnée d'immortalité et a reçu sa part d'adoration dans le culte. C'est la conclusion grandiose du mythe : le fils né de l'éclair issu du sein d'une femme mortelle.

La recherche moderne a complètement défloré ce mythe vénérable et a inversé son sens. Sémélé, explique-t-elle, a dû être une déesse dès le début. Elle a été pour la première fois transformée en la fille de Cadmos par un poète qui, selon Wilamowitz, ne peut avoir exercé son talent avant 700 ans avant Jésus-Christ. Ce poète, donc, est censé avoir pris pour point de départ quelque événement réel : il aurait arbitrairement inventé à partir de là le mythe dont toute personne non prévenue ressent le sens profond, sans pressentir que la nature mortelle de la mère de Dionysos pourrait acquérir un jour une riche signification.

Paul Kretschmer a signalé il y a plus de quarante ans, dans une remarquable étude [23], que le nom de Sémélé pouvait très vraisemblablement être compris linguistiquement comme une désignation trako-phrygienne de la déesse de la terre, apparentée aux mots grecs χθών, χθαμαλός, etc., et que cette déesse de la terre trako-phrygienne apparaît effectivement en tant que Σεμελω à côté du dieu du ciel Διως (ou Δεος) dans les formules d'imprécation des épitaphes phrygiennes de l'époque impériale. Bien que la dérivation par Kretschmer du nom de Dionysos de la langue thrace, avec la signification « fils de Zeus » apparaisse moins convaincante, faute de documents qui la confirmeraient, son interprétation du nom de Sémélé a rencontré la plus

grande approbation : elle est devenue tout récemment avec Nilsson [24] et Wilamowitz [25] le fondement de la démonstration de l'origine thrace ou plutôt phrygienne du culte de Dionysos. Kretschmer lui-même a pu invoquer le fait que dans l'antiquité Apollodore au moins [26] avait identifié Sémélé avec Gè. Diodore [27] a également connaissance d'une théorie qui voyait en Thyoné tout aussi bien qu'en Sémélé la déesse de la terre. La mère de Dionysos apparaît donc dans presque tous les exposés récents comme « la déesse de la terre thrako-phrygienne » qui aurait été réduite seulement à une époque relativement tardive, par licence poétique au rôle de mortelle et de fille de Cadmos.

Mais quelles exigences sont la rançon de cette thèse! Les inscriptions phrygiennes nous enseignent que cette déesse était encore hautement considérée là-bas en 200 ou 300 après Jésus-Christ. Combien son importance a dû être grande environ 1 000 ans auparavant! Et en ce temps-là, en Béotie, pays qui n'est cependant séparé de la Phrygie que par un court voyage en mer, quelqu'un aurait transformé la grande déesse phrygienne de la terre en la fille de Cadmos? Et maintenant il n'y aurait plus de trace ni dans le mythe ni dans le culte du souvenir de son titre originel? Cela est difficile à penser, et la prétendue analogie avec d'autres cas, qui exigent d'abord eux-mêmes une élucidation, ne peut aider à faire passer cette absurdité.

Mais ce n'est pas tout. Au mythe, tel qu'il nous est transmis par toute la tradition, cette hypothèse fait la plus inouïe des violences. Non seulement le mythe présente Sémélé comme une mortelle, mais il insiste avec véhémence sur le fait qu'elle n'était *pas* une déesse et qu'elle a *cependant* donné naissance à un dieu. Déjà dans l'*Iliade* elle est appelée thébaine [28] et Hésiode [29] ne se contente pas de la nommer fille de Cadmos mais ajoute expressément qu'elle a engendré un fils *immortel* en tant que femme *mortelle* (ἀθάνατον θνητή). Et cette idée du « rejeton du plus haut père et de la femme cadméenne », comme dit Pindare

(fr. 75), traverse toute la tradition mythique. Le caractère mortel de la mère doit donc avoir été l'un des traits fondamentaux et immuables du mythe de Dionysos. Que le nom de Sémélé, dont on veut qu'il ait été à l'origine celui d'une déesse, ait été en fait toujours entendu comme le nom d'une mortelle, c'est ce que prouve aussi le second nom de la mère de Dionysos. Elle se nomme aussi Thyoné. Sur la signification propre de ce titre honorifique, les sources antiques ne nous laissent pas sans lumières. Certes, Pindare nomme une fois déjà Sémélé Thyoné en tant qu'épouse de Zeus [30]. Mais quand les deux noms sont mentionnés, Thyoné renvoie au nouveau rang de la mère libérée par son fils du royaume des morts et couronnée d'immortalité [31] (« Sémélé, qu'on appelle Thyoné », est-il dit dans l'hymne homérique du manuscrit de Moscou). Puisque nous connaissons aussi Thyoné comme nom des bacchantes et que Dionysos lui-même est appelé Thyonidas (Hesychius), il n'y a pas de doute que le nouveau nom devait attester son admission dans le cercle des femmes divines qui accompagnent Dionysos. La mère de Dionysos fut donc appelée Thyoné dans la mesure où elle avait reçu le rang d'immortelle. Elle devait abandonner le nom de Sémélé, ou du moins le compléter par un second nom, en devenant déesse. Est-il pensable qu'un nom si sûrement éprouvé comme humain ait été en fait un nom divin? A Thèbes, Sémélé était adorée comme une morte. L'espace qui lui était consacré dans l'enceinte sacrée de Dionysos sur l'Acropole thébain était un σηκός [32]. L'hymne orphique 44, qui parle du culte qui lui est rendu hors de la fête de Dionysos, insiste sur le fait qu'elle doit celui-ci à Perséphone.

L'hypothèse moderne, par conséquent, non seulement néglige le témoignage du mythe antique, mais encore n'a aucun scrupule à expliquer cela-même que ce mythe proclame comme son fait le plus remarquable comme une correction arbitraire de sa teneur originelle. Ainsi détruit-

elle étourdiment tout le mythe de la naissance de Dionysos. Car l'étrange histoire de sa seconde naissance perd tout sens si sa mère n'a pas été une mortelle. Lorsque Sémélé était en train de se consumer, dit la légende, Zeus arracha des flammes l'enfant âgé de six mois et le cousit dans sa cuisse de telle sorte qu'il pût mûrir dans son corps divin et devenir un dieu [33]. On a soutenu que ce mythe était le résultat de la réunion de deux conceptions complètement différentes. Selon l'une de ces conceptions, Dionysos serait issu du mariage de Sémélé avec le dieu du ciel, cependant que l'autre le fait naître du père seul, ainsi qu'on le raconte d'Athéna. Mais de la sorte on requiert seulement du mythe une nouvelle absurdité. Car aussi absurde qu'est significative l'idée d'Athéna, la déesse du « bon conseil » et de la force victorieuse, déesse à l'esprit viril, surgissant du chef de Zeus le « conseilleur » sans participation féminine, devrait apparaître l'idée que Dionysos, le dieu d'essence féminine, celui dont le plus proche entourage est composé de femmes, aurait dû être mis au monde par un homme seul. C'est seulement sous sa forme la plus courante que le mythe a du sens. La naissance à partir du père présuppose la défaillance de la mère, et ce n'est que dans la mesure où ils sont étroitement liés que les deux événements nous présentent un mythe authentique et complet.

Sémélé était fille d'un mortel, et elle avait conçu un enfant dans les bras du dieu du ciel. La bien-aimée mortelle n'avait pas le pouvoir de supporter la majesté foudroyante du dieu qui l'aimait. Dans le feu de la foudre qui lui porta la mort, elle donna prématurément naissance à l'enfant qui devait devenir un grand dieu. C'est pourquoi, comme elle avait été trop faible en tant que mortelle, le père devait recueillir son fils en lui et achever l'œuvre de la mère défaillante par une seconde délivrance.

L'idée d'une déesse de la terre qui serait consumée par le feu dans les bras du dieu du ciel serait tout à fait incompréhensible, ainsi que l'a déjà remarqué O. Gruppe.

Car, d'une manière générale, quel droit avons-nous d'expliquer que tous les êtres éminents qui, selon le témoignage du mythe, furent jadis des hommes, furent dès l'origine des divinités? Ne serait-il pas meilleur d'examiner d'abord si ces mythes n'ont pas eu un sens profond, avant d'attribuer leur naissance à un prétendu poète qui aurait eu recours à des procédés faciles pour assembler le dissemblable? Ino également, mère nourricière du dieu [34], dont nous connaissons, en particulier sur la côte laconienne [35], beaucoup de lieux de culte, est dans le mythe une mortelle qui devient une déesse. En tant que telle — en tant que l'une des déesses de la mer [36], elle a reçu le nom de Leucothéa. Exactement comme la condition mortelle antérieure de Sémélé est expressément soulignée dans la *Théogonie* d'Hésiode, il est parlé d'Ino dans l'*Odyssée* [37] comme de « la fille de Cadmos, Ino, Leucothéa, qui fut jadis une femme mortelle mais jouit maintenant des honneurs divins dans les vagues de la mer. » L'association d'Ino à Dionysos, qu'attestent aussi des faits du culte [38] est assurément extrêmement ancienne. En tant que déesse de l'élément humide elle a été attirée dans son cercle par une parenté d'essence, comme le montreront nos exposés ultérieurs. Nous rencontrons les deux autres sœurs de Sémélé, Agavé et Autonoé, de nouveau parmi les Néréides [39]. Ainsi il en va d'Ino exactement comme de sa sœur Sémélé. Toutes deux bénéficiaient des honneurs du culte. Toutes deux ont été, d'après le mythe, des femmes mortelles, et toutes deux portent un second nom qui différencie les déesses des femmes mortelles, même si l'autre nom peut très bien désigner les deux. Je n'entrerai pas ici dans les constructions artificielles de Wilamowitz [40].

Pour retourner à Dionysos lui-même : le mythe de sa naissance, qu'on a tenté de réduire à de pures contingences historiques, est l'expression la plus grandiose de son être. De même que l'image prodigieuse d'Athéna s'élançant de la tête de son père ne peut être conçue que dans l'esprit

d'une authentique révélation de son essence, de même crût, parmi les éclairs de Dionysos, la certitude que le dieu énigmatique, esprit de la double essence de la contradiction, avait une mère humaine, et par conséquent, était déjà par son origine citoyen de deux royaumes.

4.

Les mythes de son épiphanie

De même que le mythe de la naissance du dieu, les mythes de son apparition parmi les hommes ont aussi quelque chose d'inhabituel et d'étrangement excitant. Son entrée dans le monde est différente de celle que la légende attribue aux autres dieux, et il rencontre l'homme, également, d'une manière très particulière. Dans les deux cas son apparition est surprenante, inquiétante, violente. Et, comme tout ce qui est violent, elle suscite l'opposition et l'agitation. Dès sa naissance se lèvent des ennemis divins, un terrible chaos naît autour de lui. La mort de sa mère est suivie de souffrance, d'amère détresse et de mort violente pour tous ceux qui prennent en charge le petit garçon, à commencer par la sœur de sa mère, Ino, qui devenue folle se précipite dans la mer avec son propre enfant dans les bras. Ainsi, même la manifestation du dieu devenu homme engendre l'émotion sauvage, la révolte et la résistance parmi les hommes. Les filles de Minyas refusent de répondre à l'appel de Dionysos, et pour de bonnes raisons : car il arrache celles qu'il entraîne à leur décence et leur moralité d'épouses et les unit aux mystères et aux folies du chaos nocturne. Elles cependant veulent demeurer fidèles à leurs devoirs d'épouses et attendre leurs maris —

jusqu'à ce que Dionysos, avec l'aiguillon le plus acéré de sa folie, les pousse à sortir. Le roi Penthée s'insurge et ne veut pas permettre aux femmes de rompre les liens de la pudeur pour danser avec le dieu délirant. Persée à Argos se précipite à sa rencontre avec une force armée. Sous des formes changeantes, le mythe répète toujours la même image.

La signification de telles légendes, sur lesquelles il nous faudra revenir plus tard, a été complètement mésinterprétée par les auteurs récents. On les a tenues pour des échos d'événements historiques, et on y a fait appel chaque fois qu'il s'est agi de démontrer que le culte de Dionysos avait fait irruption en Grèce à partir de l'étranger et n'avait été reconnu qu'après avoir surmonté de fortes résistances. Certes Welcker [1] ne voulait appliquer cette interprétation qu'à une partie des légendes en question, et Rohde aussi exhortait à la prudence, quand il écrivait : « ce sont des légendes de l'espèce des mythes symboliques, par lesquelles des processus particuliers du service divin... doivent trouver un modèle et une explication justificative à partir d'un événement du temps de la légende considéré comme historiquement vrai [2] ». Cependant, il pensait « qu'il y avait un noyau de vérité historique dans ces récits »; car l'idée que ce culte s'était heurté en beaucoup d'endroits à une violente résistance — idée qui n'était émise à propos d'aucun autre culte — ne pouvait en aucun cas reposer sur une « fiction pure »; et ce, d'autant plus que sa présupposition — celle que le culte de Dionysos avait fait sa percée en Grèce « à partir de l'étranger et en tant qu'étranger » — correspondait « évidemment » à la vérité historique.

« Des fictions pures », ces mythes n'en sont certainement pas. Au contraire, ils contiennent beaucoup plus de réalité que s'ils se bornaient à relater des événements autrefois arrivés. Ils ne sont pas des témoins de ce qui fut, mais de ce qui toujours demeure, comme le dit Salluste [3] des mythes d'Attis : « Cela ne se produisit jamais, mais c'est toujours »

(ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστι δὲ ἀεί). Ils donnent une image fidèle de la violence, de l'horreur et du tragique qui sont inhérents à Dionysos. Ils ne se réfèrent pas à des événements survenus à une époque où le dieu était encore un étranger, mais à ce qui toujours arrive quand il apparaît, c'est-à-dire à l'effet formidable de son être et de son épiphanie. Plus son être est violent, plus ce qu'il exige de l'homme est démesuré, plus obstinés doivent être le refus et la résistance qu'il rencontre. La Sibylle aussi se défend longtemps et violemment avant que l'esprit de son dieu ne la subjugue. Nous ne voulons pas dire par là que l'épiphanie de Dionysos a dû toujours susciter contre lui la révolte des hommes. Mais le dieu apparaissait avec une telle sauvagerie et manifestait des exigences si inouïes, au regard desquelles l'ordre humain semblait si dérisoire, qu'il devait conquérir l'âme des hommes avant d'obtenir leur allégeance. Ainsi la représentation de son apparition initiale — c'est-à-dire l'image mythique de sa venue normale — devint une histoire de combat et de victoire. Il était même inévitable que le caractère du dieu cruel et que la sauvagerie dangereuse de son cortège de femmes trouvassent leur expression dans les images effrayantes du destin des téméraires et des indiscrets qui avaient eu l'audace d'espionner les cérémonies secrètes ou de les interrompre par la violence; par exemple dans l'histoire de la mort effroyable de son ennemi Penthée [4], auquel son indiscrétion puérile fut fatale : dans les « Lenai » de Théocrite [5], il a le corps déchiré.

Mais ces indications ne nous livrent qu'une faible part du sens des mythes. Il est beaucoup plus important de voir que ces mythes traitent en dernière analyse du destin du dieu lui-même et de ses compagnes divines. Ce sont elles qui sont poussées par lui à la folie; ce sont elles qui, dans cette folie, déchirent leurs victimes sans défense; ce sont elles encore qui sont poursuivies, battues, et qui, comme le dieu lui-même, périssent. C'est ce que nous

raconte le mythe sacré de Lycurgue, qui poursuit et tue de son arme terrible les « nourrices » du dieu délirant et contraint le dieu lui-même à aller chercher protection auprès de Thétis dans les profondeurs marines [6]. Quel que soit le lieu supposé du combat, tout le monde s'accorde à penser qu'il ne peut s'être déroulé en Grèce même. Bien plutôt il est censé s'être passé en Thrace [7], donc dans le pays qu'on tient pour la patrie du culte de Dionysos. Le mythe ne peut donc contenir aucun souvenir des résistances que Dionysos avait à surmonter en tant qu'étranger. Et cependant il parle d'une poursuite sanglante au terme de laquelle Dionysos lui-même fut vaincu et disparut dans la mer — dans l'eau prodonde où il est à demeure et d'où à des époques régulières le culte l'invite à resurgir [8]. Le récit naît donc de l'idée de son être et de son destin auquel ses compagnes sont inextricablement mêlées, non de l'histoire de son culte. Cela n'est-il d'ailleurs pas tout aussi vrai de la légende en tous points analogue de Persée qui s'opposa par la force des armes au dieu et aux « femmes de la mer » venues avec lui [9], et qui, selon l'une des sources [10], le précipita dans le lac sans fond de Lerne? Si donc lors des Agrionies la poursuite et même le meurtre des femmes dionysiaques faisaient partie intégrante des pratiques du culte, et si également la disparition du dieu était annoncée au cours des pratiques sacrées [11], il ne peut y avoir aucun doute : le sérieux formidable des cérémonies du culte n'était rien d'autre que la présentation de l'événement surhumain que le mythe avait porté au langage.

Ainsi le mythe et le culte nous confrontent tous deux à la passion et à la mort de Dionysos. Mais cette sombre figure est éclipsée par celle du jeune vainqueur. C'est comme triomphateur que Dionysos fait son entrée dans le monde. Il terrasse les géants avec la force d'un lion. Avec les thyrses de ses ménades, il chasse des troupes d'hommes en armes qui fuient éperdument. Comme conqué-

rant, il se fraye un chemin jusqu'aux contrées les plus lointaines et devient le modèle divin de tous les triomphateurs. C'est ce Dionysos qui s'avance dans le tumulte, dont la nature dominatrice et l'épiphanie sont rapportées par tant de légendes qu'on a considérées avec une étrange incompréhension comme témoignage de combats réels entre le culte apparaissant de Dionysos et les gardiens de l'ancienne religion. Déjà Welcker remarquait à juste titre [12] qu'il n'y avait « aucune vraisemblance historique que dans bien des cités les autorités aient effectivement résisté à cette religion en opposition avec le peuple ou qu'une tribu parmi les habitants se soit heurtée à une autre. Il est plus probable que la résistance est allée en diminuant ».

Comme les mythes de la naissance de Dionysos, les mythes de son apparition nous révèlent donc déjà beaucoup de son être.

Lors de la conception du dieu, le terrestre fut touché par l'éclat du ciel divin. Mais dans cette union du céleste avec le terrestre qui s'exprime dans le mythe de la double naissance, le poids de larmes de la vie humaine n'est pas supprimé mais maintenu dans une contradiction aiguë à la majesté surhumaine. Celui qui est né ainsi n'est pas seulement le dieu exultant et porte-joie, il est le dieu souffrant et mourant, le dieu de la contradiction tragique. Et la violence interne de cette double essence est si grande qu'il apparaît parmi les hommes comme une tempête, les ébranle et dompte leur résistance avec le fouet de la folie. Tout l'ordre habituel doit être bouleversé. L'existence devient soudain ivresse — ivresse de bonheur, mais non moins de terreur.

5.

Le dieu qui vient

De la violence de son irruption, si fortement soulignée par le mythe, les formes du culte nous donnent le plus clair témoignage. Elles le montrent comme le *dieu qui vient*, le *dieu de l'épiphanie*, dont l'entrée en présence est beaucoup plus saisissante et contraignante que celle d'aucun autre dieu.

Il avait disparu, et voici que de nouveau il est là.

Les autres dieux aussi, Apollon par exemple, s'en vont au loin et reviennent. Mais seul Dionysos disparaît d'une manière incompréhensible du cercle des siens ou s'abîme dans la profondeur. Aussi surprenante que sa venue est sa disparition. A la fête des Agrionies à Chéronée, les femmes le cherchaient et revenaient finalement avec la nouvelle qu'il s'était enfui chez les Muses et se tenait caché parmi elles [1]. Les Argiens croyaient qu'il était englouti dans le lac de Lerne. Cela signifiait en même temps sa plongée dans le monde souterrain; car au « gardien de sa porte » on offrait un sacrifice lors de la fête qui célébrait sa remontée. On raconte aussi que Persée a vaincu le dieu et l'a précipité dans le lac [2]. Un hymne orphique [3] dit qu'après son départ il s'est reposé pendant deux ans dans la demeure sacrée de Perséphone.

Et maintenant le disparu est censé réapparaître subitement, le regard ivre et le sourire trouble, ou surgir de l'obscurité sous la forme d'un taureau sauvage.

C'est lui qu'attendait le chœur des femmes, fidèles images de ces êtres plus hauts, qui partout suivaient Dionysos. A Elis, c'était le chœur dansant des « seize femmes [4] » qui invoquait le dieu en ces termes : « Viens, seigneur Dionysos, dans le temple sacré d'Élée, accompagné des Charites, rue-toi dans le temple sur tes sabots, vénérable taureau, vénérable taureau! »

Ils savaient donc que celui qui apparaîtrait serait un être sauvage, apportant par sa fougue démoniaque une excitation qui leur couperait le souffle. A Athènes on l'invoquait lors de la fête des Lénées, qui devait son nom aux Lenai, chœur de délirantes prêtresses du dieu, apparentées aux bacchantes, ménades, etc. [5]. Ce devait être elles, avant tout, qui, comme les « seize femmes » d'Élis, appelaient le dieu à venir. « Appelle le dieu! » criait le daduchos lors de la cérémonie nocturne, et le peuple rassemblé criait : « Fils de Sémélé, Iacchos, dispensateur de richesse! [6] » Telle est la manière dont il fut sans doute solennellement appelé à apparaître [7] par les quatorze femmes athéniennes [8] qui portaient le titre de gerarai et avaient à assurer, avec la femme de l'archonte-roi, pendant les Anthestéries, le culte secret dans le sanctuaire (ἐν λίμναις [9]). A Argos, quand on l'appelait à sortir du lac de Lerne, sonnaient des trompettes cachées sous les feuilles des thyrses et un mouton était englouti dans l'abîme mystérieux, en offrande au gardien des portes (πυλάοχος) qui devait lui rendre la liberté [10].

Au moment de l'hiver, sur les hauteurs du Parnasse, les chœurs des thyiades delphiques et attiques s'y prenaient d'une manière inhabituelle pour inviter Dionysos à monter, apparaître parmi elles et les conduire dans le délire au sommet de la montagne. Elles l'éveillaient

sous l'épithète de Liknitès, enfant au berceau [11]. Il venait donc de naître et n'était pas encore pleinement conscient. Cela se passait à l'endroit où Dionysos, croyait-on, dansait et s'ébattait avec les nymphes. « Toi qu'on vit à la lueur des torches fumeuses, là-haut sur le roc au double sommet où les nymphes coryciennes, tes bacchantes, vont errantes » — ainsi s'exclame le chœur de l'*Antigone* de Sophocle [12]. De ces nymphes parle aussi la prêtresse dans le prologue des *Euménides* d'Eschyle : « Je vénère les nymphes là-bas, à la grotte corycienne, séjour des esprits divins. Le lieu appartient à Dionysos [13]... » C'étaient les nymphes, les nymphes de Nysa — et il existait, croit-on, un Nysa sur le Parnasse [14] — qui allaitèrent Dionysos nouveau-né, et prirent amoureusement soin de lui. C'est ce que nous dit l'hymne homérique 26. Et quand la suite du texte nous apprend que les mêmes déesses, après l'avoir élevé, constituèrent sa troupe turbulente et sillonnèrent les forêts avec lui, le dieu paré de lierre et de laurier, alors nous voyons que ses mères d'adoption et les femmes qui dansaient avec lui ne font qu'un — tout comme chez Homère les suivantes de Dionysos en délire sont déjà nommées ses nourrices. Il est clair que les chœurs des thyiades qui, comme elles, s'occupent de Dionysos enfant, et, comme elles dansent en délire sur les hauteurs, jouent le rôle des femmes divines et reproduisent dans le culte leurs actions tantôt maternelles, tantôt spontanément extatiques. Ainsi invoquent-elles, pour le réveiller, le dieu nouveau-né — qui, selon un hymne orphique [15], s'est entre-temps longuement reposé dans la demeure de Perséphone. Et quand il aura ouvert les yeux, quand il se sera levé, quand il aura grandi, et qu'enfin il sera parvenu à sa glorieuse maturité, il remplira leur cœur d'un céleste effroi, il animera leurs membres d'un fou désir de danser, et il ira devant elles, dit l'hymne orphique déjà cité, à propos de son jeu avec les êtres d'en-haut : « Et quand tu réveilles de nouveau

la nostalgie de la fête triennale, tu entonnes le chant au milieu de tes suivantes aux belles ceintures, qui font résonner le cri de joie et encouragent les chœurs à danser. » Tout comme les femmes d'Élis invoquaient Dionysos par un chant solennel, les Thyiades éveillaient l'enfant divin en chantant les hymnes. Nous possédons encore un autre témoignage, datant de l'époque impériale, sur le rôle joué par la musique dans un semblable rituel. Sur une inscription trouvée à Rhodes [16], il est question d'un musicien qui « éveille le dieu avec l'orgue hydraulique » (τῷ ὑδραύλῃ τῷ ἐπεγείροντι τὸν θεόν). Nous voyons ici encore combien largement répandue, du moins sur le tard, était la fête de l'éveil. « Au berceau » (Λικνίτης) telle est l'épithète qu'Hesychius applique à Dionysos (ἀπὸ τῶν λίκνων ἐν οἷς τὰ παιδία κοιμῶνται). Le 46e Hymne orphique invoque le Λικνίτης Διόνυσος [17].

« O toi, chorège des constellations au souffle de feu, maître des chants de la nuit, rejeton de Zeus, apparais, souverain, avec tes servantes, les Thyiades, qui dansent en folie toute la nuit pour toi, le roi, Iacchos! » s'écrie le chœur d'*Antigone* [18] au moment de la plus épouvantable tension.

Mais à quel moment et d'où qu'il vienne, qu'il navigue sur un bateau merveilleux, monte des profondeurs de la mer, ou, nouveau-né, ouvre soudain ses yeux divins, — sa tourmente vient sur les femmes qui l'ont attendu : elles jettent la tête en arrière, tordent leur chevelure et délirent, tout comme lui, le délirant.

L'*immédiateté* singulière de son apparition s'exprime dans les cérémonies générales à travers une série de formes particulières. Tandis que les autres dieux, si vivante que puisse être éprouvée leur venue — pour Apollon l'hymne de Callimaque nous en fournit un témoignage célèbre — sont invisibles quand ils pénètrent dans le temple au jour de leur fête, Dionysos fait son entrée incarné, c'est-à-dire dans une image plastique [19]. A Sicyone on

n'avait pas le droit de voir les images de Dionysos Bacchéios et Lysios au cours de l'année. Une sainte nuit, seulement, on les portait au temple depuis le lieu dit Kosmétérion, au son des hymnes et à la lueur des torches [20]. Les Catagogies ioniennes, fêtes du retour du dieu, dont l'image était solennellement escortée par prêtres et prêtresses, nous sont bien connues par les inscriptions [21]. C'étaient les processions qu'Antoine eut l'audace d'imiter à Éphèse d'Alexandrie quand il fit son entrée en char en nouveau Dionysos avec thyrse et cothurnes [22]. A Athènes, l'image de Dionysos était conduite au sanctuaire sur un char naval, très probablement pendant les Anthestéries (le jour des Choès [23]). Avant les Grandes Dionysies, on portait l'image de Dionysos Eleuthèreus dans un petit temple de l'Académie [24] pour l'escorter le soir précédant la fête en une solennelle procession d'épiphanie jusqu'au temple de Dionysos. La meilleure preuve de la puissance et du triomphe que représente sa venue est son mariage à Athènes avec la femme de l'archonte-roi — cela se produisait peut-être le jour des Anthestéries où il apparaissait aussi comme navigateur [25]. Aristote [26] dépeint la chose avec des mots qui évoquent proprement une union conjugale (ἡ συμμιξις καὶ ὁ γάμος), tandis que l'auteur du discours de Nérée [27] ne parle que de mariage (ἐξεδόθη τῷ Διονύσῳ γυνή; cf. Hesychius, Διονύσου γάμος). Ce qui se passait ici en fait, nous ne pourrons jamais le savoir avec certitude. Que le divin fiancé soit représenté par le roi, époux légal de la Basilinna [28], est non seulement incroyable en soi, mais la lettre de nos textes élimine cette possibilité. Il ne peut faire de doute qu'à cette occasion, la présence de Dionysos était éprouvée avec une totale certitude. Lui que servent les femmes, lui qui toujours a une bien-aimée à son côté, franchit le seuil de la terrestre demeure et prend possession de la maîtresse de cette maison. La maison où le saint mariage était consommé, le Boucoléion,

était auparavant, d'après Aristote, la résidence officielle de l'archonte-roi. Aristote savait ce qu'il disait. Dans la maison du haut dignitaire qui avait hérité le titre des anciens rois, le dieu pénétrait pour revendiquer la femme de l'Archonte comme sienne. C'est quelque chose de tout à fait différent des noces sacrées entre un dieu et une déesse telles qu'on les célèbre dans le culte. Il n'y a aucune comparaison non plus, contrairement à ce que pense Wilamowitz, avec ce qu'Hérodote [29] nous dit du temple de Bel à Babylone, du temple de Zeus à Thèbes en Égypte ou de l'oracle d'Apollon à Patara de Lycie [30]. Les dieux de Babylone et d'Égypte réclament la société d'une femme quand ils reposent dans leur temple; leurs compagnes n'ont pas le droit d'avoir des rapports avec des hommes. Quand on rend des oracles à Patara, c'est-à-dire quand Apollon est dans son sanctuaire, la prêtresse de l'oracle doit passer ses nuits dans le temple. La prophétesse s'unit au dieu dont elle est appelée à transmettre la plus haute sagesse. Mais la Basilinna athénienne n'appartient pas à Dionysos de cette manière. Elle n'est pas une femme que le dieu a choisie pour compagne, comme c'était le cas à Babylone d'après l'exemple exprès des Chaldéens dans Hérodote. Elle est la femme du haut dignitaire qui a le nom de roi. Elle ne vient pas rendre hommage au dieu dans son temple, au contraire, c'est lui qui se rend chez elle, dans la maison de son époux, pour la faire sienne dans l'étreinte. Dire que par cet acte « dans une certaine mesure toute la communauté a été placée sous la protection de son époux divin [31] », c'est avancer une hypothèse aussi arbitraire qu'absurde. Et il n'est pas mieux de penser avec d'autres que cet acte avait pour but d'apporter la fertilité au pays. Dionysos se met lui-même dans la position du roi. Lui, le confident des femmes, dont la majesté trouve son accomplissement dans le regard ivre des plus belles femmes, revendique la reine à Athènes, quand il vient.

Cet événement est d'une telle importance qu'il devait nécessairement être précédé d'une grande cérémonie publique de l'entrée du dieu; et si la procession du char naval avait lieu, comme il est vraisemblable, au jour des Choès, il est alors naturel de penser que la visite au Boucoléion et le mariage se passaient le même jour.

De même que les apparitions de Dionysos en général se distinguent de celles des autres dieux par leur immédiateté sensible, de même le rite de l'union sexuelle avec la reine est sans précédent dans l'histoire du culte. Cette visite montre vraiment Dionysos comme *le dieu qui vient*. Dans aucun autre acte de son épiphanie, sa proximité ne se révèle avec une telle impétuosité dans la possession.

6.

Le symbole du masque

La bouleversante venue du dieu et sa présence imparable ont trouvé un symbole encore plus parlant que les formes du culte dont il a été question jusqu'ici; une image qui rend visible la troublante énigme de sa double nature, et avec elle la folie. C'est le *masque*. Dionysos était présent en personne sous la forme d'un masque à la cérémonie du coupage du vin, célébrée par les servantes, sans doute le jour des Choès [1]. Nous avons une connaissance assez exacte de cette pratique sacrée, grâce à une série de vases peints que Frickenhaus a rassemblés et commentés [2]. Le grand masque du dieu était suspendu à une colonne de bois; le vin n'était pas seulement mélangé et servi devant lui; c'est à lui qu'il était offert en premier [3]. Une longue robe (ou une robe double) pend sous la tête barbue, ce qui donne l'impression d'une idole complète. Des rameaux de lierre buissonnent au-dessus du masque, pareils au faîte d'un arbre, s'enroulent autour de la partie nue de la colonne de bois ou grimpent depuis sa base, parfois même surgissent comme des branches d'arbre du dessous de la robe du dieu lui-même. Frickenhaus croyait à tort que c'était une copie de la colonne revêtue de lierre du sanctuaire de Cadmée à Thèbes [4]. Les feuilles

de cette colonne auraient jadis protégé du feu Dionysos nouveau-né. Mais nos sources ne disent rien d'un masque sur la colonne thébaine. Or ici le masque est le plus important. Parfois on le représente si grand qu'il recouvre la plus grande partie de la colonne [5]. En fait, beaucoup de figures noires représentent seulement le masque, ou même deux masques, sans la robe [6]. Il n'est pas juste, non plus, d'affirmer en se référant au *mai* et arbres semblables que la colonne devait représenter un arbre à cause des rameaux poussant ou s'entrelaçant le long de ses parties nues et des broussailles au sommet du masque. Il est vrai que nous connaissons un « arbre de Dionysos » (Ἔνδενδρος, Δενδρίτης) dont Plutarque [7] dit qu'il était vénéré presque partout en Grèce [8]. Mais ici la colonne est caractérisée intentionnellement et clairement en tant que telle par sa base et son chapiteau. Les rameaux de lierre qui apparaissent sur elle et forment par leur nombre une sorte de couronne au-dessus du masque, ne transforment pas la colonne en arbre, mais accompagnent l'épiphanie du dieu présent dans le masque — du dieu dont le lierre est la plante favorite.

C'était donc Dionysos lui-même qui apparaissait dans le masque. Il n'y avait pas de colonne de pierre, pas de grossière image sculptée pour porter témoignage de sa présence sacrée, mais seulement la pure extériorité, la pure surface d'un visage dont l'unique but était apparemment d'être porté comme déguisement par un visage vivant. Et pourtant, en lui-même seulement, le masque rendait le dieu présent. Quel sens donner à cela?

Il est vrai que nous rencontrons le masque dans d'autres cultes grecs. Un grand nombre de masques, très grotesques pour la plupart, nous sont parvenus du sanctuaire d'Artémis Orthia à Sparte. A Phénéos en Arcadie un masque de Déméter Kidaria était gardé dans une niche au-dessus du Pétroma sacré. Au jour de la fête dite de la consécration, le prêtre mettait le masque et battait les « infernaux »,

comme on les appelait, avec des bâtons [9]. Les masques de la Gorgone, de Silène et d'Achille [10] sont assez bien connus. Mais c'est Dionysos qui est proprement le dieu au masque. A Méthymna de Lesbos, on adorait un masque de Dionysos Phallique en bois d'olivier, dont on supposait qu'il avait été retiré de la mer par des pêcheurs [11]. A Naxos, il y avait des masques de Dionysos Bacchos et Meilichios en bois de vigne et d'olivier [12]. Il est aussi fait mention d'un masque à Athènes [13].

C'est seulement des masques de Dionysos que nous savons qu'ils devaient à eux seuls rendre présent le dieu à son épiphanie. Ils étaient produits en grand format à partir de matériaux durables, et bon nombre d'entre eux se sont conservés jusqu'à nos jours [14]. L'un d'eux, en marbre, plus grand que nature, couronné de lierre, nous vient de la deuxième moitié du VI^e^ siècle. Il appartenait au sanctuaire de Dionysos d'Icarie en Attique, qu'aujourd'hui encore on appelle Dionyso. Il servait manifestement aux usages du culte qui nous sont connus par les peintures de vase [15]. A cause de leur taille parfois imposante, ces masques ou ceux, plus légers, dont ils sont les copies, n'auraient jamais pu être portés par des visages d'hommes. Ils étaient considérés comme des images du dieu, si étrange que cela puisse nous paraître. Mais c'est précisément cette étrangeté qui peut nous ouvrir le chemin des mystères dionysiaques.

Ce ne sont pas tous les êtres surhumains qui se présentent dans le masque, mais seulement les êtres naturels, ceux qui appartiennent à la terre [16]. C'est en leur honneur qu'étaient aussi exécutées par les porteurs de masques les danses multiples et variées. Le masque est demeuré particulièrement populaire pour l'apparition des esprits et des spectres des profondeurs et sa tradition est, comme on sait, restée vivante à travers le moyen âge jusqu'à l'époque moderne dans les coutumes du carnaval [17]. Mais comment le masque vient-il

dans le cercle des esprits et des divinités de la terre? La magie, qu'invoquent si légèrement les tentatives d'explication modernes, n'est pas d'un grand secours pour une méditation vraiment sérieuse de la question. A quoi sert-il donc d'affirmer que dans les temps reculés on a porté les masques des esprits de la terre en vue d'éloigner le mal ou de favoriser la croissance végétale, et qu'ainsi l'homme voulait se transformer lui-même en ces esprits ou s'assimiler leurs pouvoirs?

Il est douteux que cela se fût jamais produit si l'on n'avait pas cru que la puissance mystérieuse de tels êtres était présente dans le masque lui-même, qu'il fût ou non effectivement porté. C'est ce que démontre la crainte révérencielle que les masques en tant que tels ont toujours inspirée et le fait qu'ils étaient gardés dans des lieux sacrés.

Il appartient à l'être des dieux et des esprits archaïques d'apparaître dans le masque, de se manifester aux yeux des fidèles avec une saisissante immédiateté. Au contraire des Olympiens, ils demeurent toujours dans une certaine proximité. Aussi viennent-ils de temps à autre au milieu des hommes et restent-ils dans leur société plus ou moins longtemps. C'est pour cela — et pour cela seulement — que les hommes peuvent apparaître dans leur rôle. C'est ce miracle de présence saisissante, imparable, qui a dû donner son sens au masque.

Le moderne, éloigné qu'il est de ces origines, ne peut concevoir d'autre destination au masque que son utilisation par quelqu'un. Et quand certains êtres supra-humains sont représentés sous forme de masques, il se voit lui-même contraint à l'étrange hypothèse que le déguisement de l'imitateur humain a été transféré à l'image originelle elle-même. Ainsi la Gorgone n'aurait reçu son masque célèbre que de l'habitude qu'on avait autrefois de porter son masque lors des rites conjuratoires [18]. Cependant, aujourd'hui encore, en face du masque,

nous pouvons être touchés au point de comprendre soudain pourquoi lui et lui seul, mieux que toute représentation complète, indique la plus impérieuse présence. Par là il devait servir à incarner les esprits qui apparaissent dans une immédiate proximité, mais avant tout le plus puissant d'entre eux, Dionysos.

On a depuis longtemps observé que dans la procession des dieux sur le vase François, l'attitude de Dionysos est différente de celle des autres dieux. Alors que ces derniers sont montrés de profil, il est le seul à tourner son prodigieux visage aux grands yeux droit dans la direction de celui qui regarde. Mais on explique habituellement aujourd'hui cette particularité frappante en prétendant que depuis toujours Dionysos a été représenté de préférence dans le masque. Il serait plus exact de dire à l'inverse que Dionysos était représenté dans le masque parce qu'il était connu comme le dieu qui regarde. C'est le dieu de la plus immédiate présence qui sur la peinture du vase nous transperce de son regard, et parce que c'est sa manière, d'apparaître soudain et avec une telle puissance devant les hommes, le masque lui sert de symbole et d'incarnation dans le culte.

Depuis toujours, le visage aux yeux qui regardent a été éprouvé comme la manifestation la plus propre des êtres à forme humaine ou animale. Cette manifestation est étayée par le masque, et cela d'autant plus efficacement qu'il est pure surface.

C'est pourquoi il agit comme le plus fort symbole de la présence. Ses yeux qui regardent droit devant eux ne peuvent être évités, son visage d'une immobilité inexorable est très différent des autres représentations, qui semblent prêtes à bouger, à se retourner, à se retirer. Ici, il n'y a que rencontre, sans échappatoire possible; la fixité d'un en-face qui vous envoûte. Cela doit être notre point de départ pour comprendre que le masque, qui était toujours un objet sacré, pouvait aussi être

appliqué sur un visage, pour figurer le dieu ou l'esprit apparaissant.

Et pourtant cela n'éclaire qu'à moitié le phénomène du masque. Le *masque* est tout entier rencontre, rien que rencontre, pur en-face. Il n'a pas d'envers — les esprits n'ont pas d'envers, dit le peuple. Il n'a rien qui puisse transcender le puissant moment de la rencontre — donc il n'a pas une existence pleine. Il est le symbole et la manifestation de ce qui est simultanément présent et absent; présence la plus immédiate, absence absolue : deux en un.

Ainsi le masque nous dit que l'apparition de Dionysos, qui est différente de celle des autres dieux par son évidence sensible et son immédiateté contraignante, est liée à l'énigme éternelle de la dualité et du paradoxe. Cette façon d'apparaître projette Dionysos d'une façon violente et imparable dans le présent, et le rejette en même temps dans le lointain indicible. Il ébranle par une proximité qui est en même temps un arrachement. Les ultimes énigmes de l'être et du non-être fixent le genre humain avec des yeux prodigieux.

Cet esprit de dualité qui dans l'épiphanie déjà distingue Dionysos et son royaume de tout ce qui est olympien se retrouve encore, comme nous le verrons, dans toutes les formes de son action. Il est la source de la fascination et de la confusion que suscite tout le dionysiaque. Car c'est l'esprit d'un être *sauvage*. Sa venue porte la *folie*.

7.

Vacarme et silence

« O vacarme silencieux comme la mort! »
Nietzsche, *Dionysosdithyramben.*

L'esprit sauvage du monstre qui se rit de tous les ordres et de toutes les règles, se révèle dans le premier phénomène qui accompagne l'approche et la présence du dieu. C'est le *vacarme* et sa proche contrepartie : le *silence de mort.*

Le vacarme dans lequel Dionysos lui-même et sa suite divine font leur entrée, le vacarme que déchaîne la horde humaine touchée par son esprit est un vrai symbole du choc spirituel. Avec un effroi qui est en même temps ravissement, avec une émotion semblable à la paralysie, jugulant toutes les sensations naturelles et habituelles, le monstrueux pénètre soudainement dans l'être-là. Et au moment de la plus haute intensité, c'est comme si le fracas de la folie était en réalité le plus profond silence.

D'autres divinités aussi apparaissent avec un grand bruit. Ce sont celles qui par nature sont proches de Dionysos et ont des liens avec lui également dans le culte et dans le mythe : avant tout, Artémis, qu'Homère appelle « la bruyante » (κελαδεινή), Déméter, la grande

mère. Mais aucun d'eux ne prend autant de plaisir que Dionysos au stupéfiant fracas.

Ses épithètes le désignent déjà comme le dieu de la sauvagerie la plus bruyante. On l'appelle « le rugissant », Bromios, un surnom qui, très tôt, sert, à lui tout seul, de nom pour le dieu [1]. Dans un hymne homérique, il se présente lui-même comme Dionysos ἐρίβρομος [2]; « Un vacarme (βρόμος) emplit la forêt » tandis que le dieu la traversait avec ses suivantes [3]. Il est « celui qui crie fort [4] ». Son nom est Εὔιος d'après les cris d'allégresse (εὐοῖ) qui résonnent, et les femmes de sa troupe se nomment Εὐάδες. Des instruments grondants et stridents l'accompagnent; nous les voyons souvent sur des sculptures. Une série de mythes et de descriptions nous permet de ressentir vivement l'esprit qui préside au vacarme dionysiaque dans son surgissement à la fois enchanteur et terrifiant. Les filles de Minyas qui repoussent Dionysos et restent fidèles à leurs devoirs d'épouse sont tout à coup soulevées d'effroi par d'invisibles tambours, flûtes et cymbales et voient les sarments de lierre du dieu pendre miraculeusement de leur métier à tisser [5]. Prisonnier des pirates tyrrhéniens, Dionysos transforme soudain le mât et les avirons en serpents; le son de la flûte emplit le bateau, et le lierre se met à grimper partout [6]. D'après la description de Philostratos [7], le propre navire de Dionysos retentit du vacarme des bacchantes; ainsi le dieu n'est pas contraint de poursuivre son voyage dans le silence, même quand ses satyres ont sombré dans le sommeil de l'ivresse. A la stupeur des habitants de l'Inde, les troupes de Dionysos combattant avancent elles aussi au fracas des flûtes, des tambours, des chalumeaux et des cymbales [8].

Pourtant rien ne révèle autant le sens surnaturel de cet incroyable déchaînement de bruit qui accompagne et annonce le dieu que le contrepoint de silence mortel en lequel soudain il se change. Vacarme sauvage et silence

pétrifié ne sont que les formes différentes de l'innommé, de ce qui dépasse toute expression possible.

La ménade dont nous croyons entendre encore la stridente exultation, nous glace de son regard fixe où se reflète le prodige qui la rend folle. Telle nous la voyons sur les peintures de vases archaïques; l'exemple le plus impressionnant est celui du fameux cratère de Munich (n° 2645) : ses yeux nous fixent, sauvages; un serpent s'enroule autour de sa chevelure emmêlée par le vent et darde sa langue vibrante sur son front. Sur cette peinture et sur d'autres semblables la silencieuse ménade est en transes, laissant pendre la tête de côté. Et pourtant il lui arrive également de se tenir toute droite, ayant sombré dans l'hébétude, comme une statue de pierre. Ainsi la voit Horace [9] « quand à la nuit, en haut de la montagne, étonnée, elle baisse les yeux sur le torrent de l'Hèbre et le pays de Thrace scintillant sous la neige ». L'image de la bacchante immobile et attentive était sans doute connue. Catulle y songe quand il décrit Ariane abandonnée [10] qui suit son amant infidèle d'un regard douloureux, debout dans les roseaux de la rive, « à la ménade pareille [11] ». Le morne silence caractérise expressément les femmes possédées par Dionysos : des personnes silencieuses et mélancoliques, on disait qu'elles se comportaient comme des bacchantes, parce que le silence était un de leurs traits spécifiques [12].

Eschyle dans les *Édoniennes* nous a dépeint le tumulte sauvage d'un orgiasme thrace; d'après lui le son de la flûte incite à la folie [13]. La présence du dieu forcené lui-même était à la fois ressentie et entendue. Cela ressort clairement des vers que nous étudierons ci-dessous. Le lieu de la folie, c'est le déluge de sons perçants, de notes sourdes et de clameurs; c'est aussi le silence. Les femmes qui suivent Dionysos, tiennent leur nom, ménades, de cette folie. Possédées, elles s'élancent, tourbillonnent follement ou demeurent en silence, comme pétrifiées.

8.

Le monde ensorcelé

Quelle est la raison de cette prodigieuse excitation, de ce profond chaos? Qu'annonçait ce vacarme déroutant?

Le monde familier, le monde où l'homme s'était installé avec tant de sécurité et de confort, ce monde n'est plus! Le déchaînement suscité par l'arrivée de Dionysos l'a balayé. Tout est métamorphosé. Mais non en un conte de fée charmant, en un paradis pour enfants ingénus. C'est le monde originel qui est venu au premier plan : les profondeurs de l'être se sont ouvertes, les formes premières de tout ce qui est créateur et destructeur ont surgi avec la joie infinie et la terreur infinie qui sont leurs. Elles ont fait voler en éclats l'image paisible d'un monde bien ordonné et sans surprise. Elles n'ont apporté avec elles ni illusions ni chimères, elles ont apporté la vérité — une vérité qui mène à la folie.

Saluée par des hurlements de joie, la forme dans laquelle apparaît cette vérité est le torrent furieux de la vie, qui, jaillissant des profondeurs qui l'ont fait naître, engloutit tout sur son passage. Le mythe nous apprend qu'avec la présence de Dionysos se mettent à sourdre de la terre, des eaux nourrissantes et enivrantes. Des

rochers s'ouvrent et laissent passage à des ruisseaux. Tout ce qui était fermé s'ouvre. L'étranger et l'hostile s'ajointent en un accord miraculeux. Des lois vieilles comme le monde ont soudain perdu leur empire, et même les dimensions de l'espace et du temps n'ont plus cours.

Le délire commence — dans la sphère mythique — au moment précis où le dieu fait son entrée dans le monde. Tous les immortels dansèrent lorsqu'il naquit, nous dit Philodamos de Scarphéia dans l'hymne qu'il composa pour Delphes au milieu du IVe siècle. Sémélé elle-même lorsqu'elle portait le dieu fut, dit-on, prise d'un irrésistible désir de danser [1]; chaque fois qu'elle entendait le son d'une flûte, elle ne pouvait s'empêcher de danser, et dans son sein l'enfant dansait aussi.

« Le sol de lait ruisselle, il ruisselle de vin, du nectar des abeilles. Il ruisselle tandis que monte comme une vapeur d'encens de Syrie [2]. » Les *Bacchantes* d'Euripide nous donnent la plus vivante image du moment merveilleux où, comme le dit Platon dans *Ion* [3], celles qui étaient visitées par le dieu puisaient aux fleuves du lait et du miel. Elles frappaient les rochers de leur thyrse, et l'eau fraîche jaillissait. Elles l'abaissaient vers la terre, et le vin jaillissait en fontaines. Voulaient-elles du lait, elles écorchaient le sol de leurs doigts et puisaient la boisson blanche. Du thyrse en bois de lierre ruisselle le miel [4]. Elles se ceignent le front de serpents et allaitent, comme des enfants, des faons et des louveteaux [5]. Le feu ne les brûle point, aucune flèche de métal ne peut les blesser, et les serpents, inoffensifs pour elles, lèchent la sueur de leurs joues échauffées [6]. De sauvages taureaux tombent à terre sous les mains des femmes, innombrables [7], et les arbres puissants sont déracinés par leurs forces conjuguées [8]. Le vin soudain jaillit sur le navire des pirates qui emmènent Dionysos. Des vignes aux grappes gonflées s'enroulent dans la voilure, le lierre grimpe le long du mât et des guirlandes pendent des taquets

des rames [9]. Des miracles analogues annoncent aussi l'imminente venue du dieu aux filles de Minyas : le métier sur lequel elles travaillent est soudain recouvert de lierre et de vigne, le vin et le lait ruissellent du plafond de leur chambre [10].

Le même miracle qui fait surgir de ce qui est dur et pétrifié des torrents nourriciers fait aussi sauter des chaînes, s'écrouler des murs; il supprime les cloisons sans âge qui cèlent à l'esprit humain le lointain et l'avenir. C'est pourquoi Dionysos porte le nom hautement significatif de « libérateur » (Λύσιος, Λυαῖος). Dans les *Bacchantes* d'Euripide, les ménades jetées en prison sur l'ordre du roi se retrouvent soudain libres : les chaînes étaient tombées d'elles-mêmes et les portes fermées s'étaient ouvertes sans avoir été touchées par aucune main [11]. On raconte qu'il était arrivé la même chose aux ménades que Lycurgue avait capturées [12]. Plus merveilleuse encore que la libération des femmes est la souveraineté avec laquelle Dionysos lui-même tourne en dérision le sot qui, ayant cru l'enchaîner, le voit de nouveau se dresser soudain devant lui sans entraves [13]...

Ouvrir ce qui est clos, c'est aussi dévoiler l'invisible et l'avenir. Dionysos lui-même « est un prophète et le délire bachique est plein de l'esprit prophétique [14] ». Nous parlerons plus tard des lieux où se tenaient ses oracles. Plutarque affirme sans préciser davantage, que les anciens avaient attribué à Dionysos un rôle important dans la mantique [15]. D'après le mythe, Sémélé, quand elle portait Dionysos dans son sein, était déjà comblée d'un esprit divin, qui se communiquait aux femmes qui touchaient son corps béni [16].

Mais les cérémonies publiques étaient aussi témoins des merveilles de ce monde transformé. En de nombreux endroits, lors de l'épiphanie de Dionysos, coulaient de prodigieux flots de vin. Le raisin fleurissait et mûrissait en un seul jour. Les habitants de l'île de Téos, pour

prouver que Dionysos était né chez eux, invoquaient le fait étonnant qu'une source de vin embaumé jaillissait de la terre chaque fois que revenait sa fête [17]. A Élis le miracle était confirmé par les dires de témoins oculaires : au cours de la fête appelée Thyia, et célébrée dans un lieu situé huit stades à l'extérieur de la ville, trois bassins vides étaient placés dans une salle en présence de citoyens et d'étrangers de passage. La salle était alors fermée et mise sous scellés, et quiconque en avait le désir pouvait ajouter son propre sceau sur la porte. Le jour suivant, les sceaux demeuraient intacts, mais quand on pénétrait dans la pièce on trouvait les trois bassins remplis de vin. Pausanias qui ne pouvait pas se trouver là en personne à l'époque de la fête, assure que les citoyens et les étrangers avaient affirmé sous serment la véracité de ce récit [18]. Un miracle semblable nous est relaté à l'île d'Andros, et ici aussi nous connaissons la date de la fête à l'occasion de laquelle se produisait ce phénomène. Le 5 janvier, nous informe Mucianus dans Pline [19], le vin coulait dans le temple de Dionysos, et cela pendant sept jours; si l'on en puisait, dès que l'on s'éloignait du sanctuaire, il se transformait en eau. Pausanias, qui nous rapporte le même phénomène [20], ajoute que la fête était seulement célébrée tous les deux ans et faisait donc partie des « triétérides ». Sans doute devons-nous reconnaître en elle l'une des fêtes hivernales de l'épiphanie de Dionysos. Elle nous apprend quelle sorte de miracles accompagnaient l'entrée du dieu.

A Naxos, du vin jaillissait d'une source [21]; ce miracle, dont Properce parle dans son hymne au dieu [22] se serait produit pour la première fois le jour des noces de Dionysos et d'Ariane [23].

Mais le plus étonnant était sans doute le phénomène dit « des vignes éphémères » (ἐφήμεροι ἄμπελοι). Elles fleurissaient et donnaient leurs fruits en l'espace de quelques heures pendant les fêtes de l'apparition du dieu. Avant

toutes les autres, on célébrait la vigne miraculeuse sur le Parnasse, là où les femmes se livraient en hiver à leurs danses sauvages pour Dionysos et éveillaient l'enfant divin au berceau. Un chœur des *Phéniciennes* d'Euripide [24] nous montre quelle signification cette vigne avait pour Delphes. Il chante les sommets jumeaux qu'illumine le feu des fêtes bachiques, et la vigne « qui porte quotidiennement les grappes juteuses où se pressent les grains [25] ». Sur l'Eubée, comme Sophocle nous l'a raconté dans *Thyeste* [26], on pouvait voir à l'aube verdoyer la vigne sacrée; à midi commençaient à se former les grappes, qui devenaient lourdes et sombres; le soir on pouvait cueillir le fruit mûr et entreprendre le coupage du vin. Les scolies de l'*Iliade* [27] nous apprennent que cela se produisait à Aigai au moment des Dionysies annuelles, pendant que les femmes consacrées au dieu accomplissaient les rites sacrés (ὀργιαζουσῶν τῶν μυστίδων γυναικῶν). Enfin, Euphorion connaissait une fête de Dionysos à Aigai en Achaïe où les vignes sacrées fleurissaient et mûrissaient pendant les danses rituelles du chœur, si bien qu'il était possible dès le soir de pressurer une grande quantité de raisin [28].

Ce miracle, auquel on croyait, ce miracle que Sophocle et Euripide ont estimé digne de leur louange, nous n'avons pas l'intention de nous en débarrasser en nous bornant à remarquer avec désinvolture qu'il s'agissait simplement d'un subterfuge des prêtres. Pour les fidèles c'était un signe authentique de la présence du dieu; celui-ci apparaissait en personne à sa fête. A Éleusis aussi, au moment suprême des Mystères, n'exhibait-on pas un épi de blé qui venait d'être moissonné (ἐν σιωπῇ τεθερισμένον στάχυν)? [29] Les hypothèses qu'on a récemment avancées pour expliquer ce fait [30] ne sont pas du tout satisfaisantes. Fourcart [31] qui, comme la plupart des spécialistes actuels, ne rapporte pas les mots ἐν σιωπῇ dans Hippolyte à τεθερισμένον στάχυν, ce qui est pourtant la

construction naturelle, mais aux mots qui précèdent, a tout à fait raison de dire qu'on devrait sans cela comprendre que l'épi était coupé silencieusement en présence des initiés et leur était ensuite montré. Mais c'est bien ce qui avait lieu. L'épi de blé à la croissance miraculeuse s'accorde aux mystères de Déméter comme la vigne miraculeuse s'accorde aux mystères de Dionysos. Il n'est pas sans intérêt d'apprendre que la danse du soleil des Navajos d'Amérique présente, entre autres, le miracle d'une plante qui verdoie, fleurit et fructifie entre minuit et l'aube [32].

Le vin lui-même — même s'il ne surgit pas aussi soudainement et de manière aussi étonnante — apparaît dans le monde comme un miracle. Ainsi est-il reçu et apprécié lors des Anthestéries, quand Dionysos entre solennellement dans la ville. Les peintures de vase [33] nous montrent encore clairement l'esprit dans lequel le dieu était honoré et son présent miraculeux reçu. Avant que les citoyens ne bussent, le vin était coupé pour Dionysos, présent lui-même dans le masque [34]. Il semble qu'une prêtresse, peut-être la femme de l'archonte-roi, prenait en charge le coupage du vin, et que les quatorze Gerarai, auxquelles elle devait faire prêter serment [35], l'assistaient dans cette tâche [36]. Les participants s'alignaient, faisaient remplir leurs pots par les prêtresses; puis commençaient au son des trompettes le fameux concours de buveurs par lequel la foule rassemblée célébrait le dieu ivre [37]. Finalement, chacun posait sa couronne autour de la cruche, remettait la couronne dans le sanctuaire de Dionysos à la prêtresse qui, pour celui-ci, avait mélangé le vin, et versait, en libation au dieu, le vin qui restait dans la cruche [38].

Les peintures de vase que Frickenhaus a rassemblées, montrent le coupage et la dégustation initiale du vin en face du masque de Dionysos. De nouveau, ce sont des femmes qui rendent hommage au dieu qui vient

d'apparaître. Peu importe le nom que nous pouvons leur donner. Celles qui ne sont pas employées au service du dieu lui-même, ou à l'office sacré du vin, se trouvent dans un visible état d'excitation qui atteint sur certaines peintures les formes bien connues de la sauvagerie ménadique. Nous ne pouvons plus déterminer celles de ces actions qui correspondaient exactement aux usages du rituel. Les formes du délire dionysiaque qui se rattachent par nature aux forêts escarpées ne se reproduisaient sûrement pas telles quelles lors des Anthestéries dans le sanctuaire de Dionysos. Il n'est pas douteux que les artistes ont introduit des traits mythiques dans leur manière de présenter la chose. Cependant, cela ne lui était nullement étranger. Les femmes qui servaient le dieu étaient à l'image de l'entourage divin qu'évoquait le mythe, et c'est avec beaucoup de sens que les peintres en reproduisant leurs actions, ont élevé la réalité au mythe. Par ces images nous pouvons encore comprendre de façon vivante l'émotion avec laquelle le dieu était accueilli. Lui, le dieu qui apparaissait parmi les hommes avec le mûrissement de la boisson enivrante, était le même que l'être délirant dont l'esprit entraînait les femmes à la folie dans la solitude des montagnes.

Dans le vin vit quelque chose de l'esprit de l'illimité qui rend à nouveau présent le monde originel. Il est donc doublement significatif que des flots de vin, et non seulement du lait et du miel, jaillissent soudain de la terre sous les yeux des danseuses qui, envoûtées par la présence de Dionysos, jouent avec les éléments.

Mais elles sont tellement fascinées que leur instinct maternel ne connaît plus de limites : elles allaitent même la progéniture des bêtes sauvages. Car elles sont mères et nourrices — comme dans le mythe, les nourrices de Dionysos qui s'ébattent dans les forêts autour du dieu devenu adulte et l'accompagnent dans ses voyages [39]. Ces « nourrices » divines (Διωνύσοιο τιθῆναι) [40], nous les

voyons sur beaucoup de sculptures [41] recevoir l'enfant divin des mains de Zeus ou de son messager, Hermès. Mais il y a aussi d'autres enfants qu'elles élèvent comme mères ou nourrices; car « beaucoup des Nymphes avec lesquelles Dionysos joue si volontiers au faîte des montagnes lui font la joie inattendue de lui donner un enfant [42] ». Dans les *Bacchantes* d'Euripide [43] les ménades ravissent de petits enfants à leur foyer. Chez Nonnos [44], qui pousse plus loin l'élaboration de la scène d'Euripide, la ravisseuse offre à l'enfant le sein maternel. Déjà dans les forêts où elles mènent une vie sauvage en compagnie des bêtes, elles nourrissent leurs petits comme s'ils étaient leurs propres enfants. « Les jeunes mères qui avaient délaissé leur enfant prenaient dans leurs bras de petits faons ou bien des louveteaux et les nourrissaient de leur lait blanc », raconte le messager dans la tragédie d'Euripide [45]. Le poème de Nonnos parle aussi de lionceaux [46]. On sait d'ailleurs que l'image de la ménade qui allaite une bête féroce revient souvent dans les œuvres d'art.

9.

La ténébreuse démence

Mais la magnificence du dieu auquel sont ouverts tous les trésors du monde est soudain obscurcie de profondes ténèbres. Derrière la vérité enchantée se lève une autre vérité, une vérité qui fait frémir et emporte les danseuses dans une folie non plus aimable mais sinistre.

Dans le mythe, elle prend d'abord la forme d'une cruelle persécution. La première image que la poésie grecque nous donne de la condition des femmes dionysiaques est celle de leur fuite éperdue devant Lycurgue, qui leur porte des coups impitoyables [1]. Dans leur terreur, elles laissent choir leurs attributs sacrés et ne songent qu'à leur salut. Leur désespoir n'est pas sans raison, puisque Dionysos lui-même est vaincu et se trouve contraint d'aller chercher refuge, tout tremblant, dans les profondeurs de la mer. Ce mythe devenait rite lors de la fête des Agrionies. L'épée à la main, le prêtre de Dionysos à Orchomène poursuivait un cortège de femmes et tuait toutes celles qu'il pouvait atteindre [2].

Ainsi la mort empiète sur l'empire du dieu qui est célébré comme le « joyeux » (πολυγηθής), le « dispensateur des richesses » (πλουτοδότης). Il devient bel et bien règne

de la mort : les Agrionies, comme les Anthestéries, fête printanière de Dionysos, étaient une fête des morts (cf. p. 125 sqq.) Dionysos lui-même est un dieu qui souffre et meurt; en pleine gloire sa jeune grandeur doit succomber à la violence de ses terribles ennemis. A Delphes, à l'endroit le plus sacré, était son tombeau. Et comme le dieu, les femmes qui l'ont élevé et ont pris part à ses jeux extatiques, connaissent toutes une mort violente. Les « femmes de la mer » (Ἅλιαι γυναῖκες) qu'il avait emmenées avec lui en quittant les îles étaient, croyait-on, enterrées à Argos, où Persée l'avait affronté [3]. On croyait aussi avoir découvert en cet endroit les tombes des trois ménades thébaines institutrices du culte de Dionysos à Magnésie sur Méandre [4]. Ariane, symbole de la féminité qui s'abandonne par amour à Dionysos, est en même temps le symbole de la souffrance et de la mort de tous ceux qui se lient à lui. On montrait son tombeau en de nombreux endroits. On racontait qu'elle s'était pendue comme la fille d'Icarios, ami assassiné de Dionysos, Erigoné, dont on célébrait la mémoire au jour des morts des Chytroi (fête des pots) [5]. Son culte ne comprenait pas seulement des jours de joie, mais aussi des jours de deuil, et il est hautement significatif qu'on ait cru que le cadavre d'Hésiode assassiné avait été rejeté au rivage par les vagues de la mer pendant une fête d'Ariane à Locris [6].

Nous possédons une information sur les Aléa d'Arcadie dont la noirceur rappelle le rituel des Agrionies. Lors de la fête de Dionysos, qui était célébrée là-bas tous les deux ans, et s'appelait Skiereia, des femmes étaient flagellées [7]. Il est vain d'essayer de dépouiller ce rite de sa cruauté en invoquant des rites de fertilité apparemment semblables [8]. Pausanias lui-même, à qui nous devons de connaître ce rite, le compare à la fustigation des jeunes Spartiates pendant la fête d'Arthémis Orthia, et la cruauté bien connue de cette coutume rend déri-

soires toutes les interprétations innocentes. Arthémis Orthia est liée à Dionysos par ses épithètes (cf. p. 122).

Mais le destin tragique que le mythe évoque et auquel le culte donne expression ne survient pas sans prévenir. Il naît, avec une inexorable nécessité, d'un acte de violence dément. C'est seulement parce que Dionysos lui-même n'est pas simplement le bienheureux mais aussi le terrible que le terrible le demande lui-même en sacrifice. L'obscure vérité qui rend fou montre son horrible visage non moins dans les actions du dieu que dans ce qu'il subit. Le plus célèbre mythe de sa mort lui fait subir sous l'épithète de Zagreus, de « grand chasseur », les conséquences mêmes de l'acte effroyable qui est le sien. Le « chasseur » est lui-même chassé, le « déchireur » (ἀνθρωπορραίστης) déchiré. Mais aussi derrière la persécution, la souffrance et la mort de ses compagnes s'étend l'ombre d'actes monstrueux. En pourchassant impitoyablement une troupe de femmes pendant les Agrionies, on commémorait les filles de Minyas qui avaient jadis commis dans le délire l'acte sanguinaire auquel pousse irrésistiblement la sinistre manifestation de l'essence dionysiaque.

D'après le mythe [9], elles étaient les seules à ne pas avoir voulu se rendre à l'appel de Dionysos. Au contraire, elles étaient demeurées chez elles, décentes et diligentes, à attendre le retour de leurs époux. Alors l'esprit de Dionysos fit irruption parmi elles, semant la surprise et l'effroi; et dans la folie qui s'empara d'elles, elles tirèrent au sort leurs petits garçons. L'histoire raconte qu'elles avaient été prises d'un violent désir de chair humaine. Le sort tomba sur le fils de Leucippé, qui fut mis en pièces par les trois Minyades. L'horrible sauvagerie de ces femmes, auparavant mères si vertueuses, apparaît ici comme le châtiment infligé par un dieu méprisé et négligé. Mais cette idée, comme Welcker l'a déjà remarqué à juste titre [10], ne rend pas compte de la signification authen-

tique de leur acte. Celui-ci était en fait l'explosion la plus sauvage de la folie destructrice qui appartient à l'être de Dionysos tout autant que la folie extatique et l'abandon. On retrouve la même cruauté sanguinaire dans des circonstances où il ne peut plus être question d'un affront fait au dieu. Cette cruauté trouve aussi son expression dans les sacrifices rituels dédiés à Dionysos. Et, contrepartie de l'instinct maternel, elle se répète également parmi les bêtes de contrées sauvages : les ménades donnent le sein à leurs petits, mais aussi elles les déchirent et les dévorent — image de ces mères qui se jettent sur leurs propres enfants animées d'horribles désirs.

Lorsque Dionysos vint à Argos, et que les habitants ne voulurent pas l'adorer, il plongea les femmes dans le délire, si bien qu'elles se précipitèrent sur les pentes des montagnes et dévorèrent la chair de leurs propres enfants [11]. Dans ce cas aussi, ce qui arrive aux femmes paraît avoir seulement le sens d'une punition. Mais le dieu punit en révélant le caractère absolument terrifiant de son essence. Et cette terreur frappe aussi d'innocentes victimes. Bien plus, le dieu lui-même risque à tout moment d'en être victime. Selon Nonnos [12], Aura elle-même, la bien-aimée de Dionysos, tua et dévora l'un de ses enfants nouveau-nés. Et il en va pour les nourrices comme pour les mères. On a déjà dit des filles de Lamos, les premières nourrices de Dionysos nouveau-né, qu'elles auraient déchiré l'enfant dans leur démence si Hermès ne l'avait pas saisi juste à temps pour le confier à Ino [13]. Ino elle-même, sœur de la mère de Dionysos, et nourrice de l'enfant divin, passait pour avoir tué son propre fils Mélicerte dans un accès de folie [14]. Ce fils d'Ino faisait l'objet d'un culte sur l'île de Ténédos sous l'épithète de Palaemon; comme on lui sacrifiait des enfants, on l'appelait le « tueur d'enfants » (βρεφοκτονός) [15].

Ainsi la même cruauté ressort du culte et du mythe.

Nous sentons clairement ceci : l'illimité où habite l'ivresse de la vie menace tous ceux qui l'approchent de l'ivresse de l'anéantissement. Heureux l'esprit dont Dionysos « libérateur » (Λύσιος) modère la folie!

L'aspect cruel de son essence authentique apparaît assez clairement dans plusieurs rites. Sur l'île de Chios où les femmes, nous dit-on [16], étaient saisies d'un délire bachique, un homme était mis en pièces pour honorer Dionysos Omadios, dieu féroce mangeur de chair crue [17]. On rapporte la même chose à propos de Ténédos [18]. Sur cette île, apprenons-nous encore, le « déchireur d'hommes » ('Ανθρωποῤῥαίστης), Dionysos, recevait un sacrifice d'une espèce particulière [19]. On mettait des cothurnes à un veau nouveau-né dont la mère était traitée comme une femme qui vient d'accoucher, puis on l'immolait à la hache. Mais le sacrificateur qui avait porté le coup de hache devait fuir vers la mer sous une pluie de pierres. Les cothurnes montrent quelle victime était proprement visée avec l'animal sacrificiel : Dionysos lui-même, dont le mythe nous dit qu'il fut, enfant royal, mis en pièces par les titans. Ce rite, sur lequel nous reviendrons plus tard (pp. 139 et 201), est généralement expliqué aujourd'hui comme un « sacrifice sacramentel » : sacrifice accompli, prétend-on, pour s'assimiler la force du dieu tué et mangé [20].

Cependant, dans aucune des sources que nous possédons concernant Dionysos et ses cultes, nous ne trouvons indiqué que sa chair aurait été consommée par une communauté qui voulait s'assimiler son pouvoir divin. Plutôt que de prêter l'oreille à une hypothèse aussi dépourvue de fondement, interrogeons le culte lui-même. Le culte nous dit que c'était le Dionysos « déchireur d'hommes », qui était immolé ici. Ce que le mythe nous raconte du dieu, qu'il fut vaincu par les titans en tant que Zagreus, que « grand chasseur » était à Ténédos un acte du culte. De même que l'enfant royal est

vaincu, dans le mythe, sous la forme d'un taureau, de même est immolé, dans le culte, un petit veau chaussé de cothurnes. Le sens du mythe est que le dieu subit lui-même l'horreur qu'il accomplit. Ce que le mythe raconte en mots, le culte le répète régulièrement dans des rites sacrificiels.

Nous reconnaissons donc dans les souffrances, dans les persécutions et l'anéantissement des servantes de Dionysos et du dieu lui-même le destin qu'engendre leur propre monstruosité. Le souvenir de leurs actions est encore préservé dans de nombreuses légendes, par exemple dans celle de Procné et de Philomèle [21]. Procné, de conserve avec sa sœur, tue son propre fils, et le sert en repas au père; après quoi toutes deux sont poursuivies à l'épée ou à la hache [22]. Il vaut la peine de remarquer que cela a lieu le jour d'une fête orgiastique de Dionysos [23].

De même, dans le mythe de la mort de Penthée, le fils est mis en pièces par sa propre mère. Les « Lenai » de Théocrite [24] racontent que les trois sœurs, dont l'une était sa mère, avait déchiré l'infortuné qui les avaient rendues folles par sa curiosité indiscrète.

Mais les femmes dionysiaques n'ont pas seulement affaire en bien et en mal avec des enfants humains. L'esprit du monde primitif qui, avec Dionysos, est venu sur toute la création, jette aussi dans leurs bras les jeunes bêtes des forêts. Nous les avons vues tenir dans leurs bras maternels et allaiter des faons et des jeunes loups. Mais ici aussi la douce folie de la tendresse débordante ne dure pas. Elle se retourne soudainement et se transforme en délire destructeur.

Quel que soit le lieu où les poètes ou les artistes mettent en scène le délire des ménades à son acmé, les danseuses tiennent dans les bras de jeunes bêtes, les mettent en pièces et brandissent en l'air leurs membres san-

glants. Dans les *Bacchantes* d'Euripide [25], elles se précipitent sur un troupeau de bœufs, terrassent les animaux les plus puissants et leur arrachent les membres. La même image réapparaît chez des auteurs postérieurs [26]. Mais les victimes désignées de leur chasse cruelle sont les bêtes de la forêt, celles-là mêmes auxquelles elles ont donné leurs soins maternels. Chez Euripide [27] Oreste et Pylade, qui se sont saisis d'Hermione, sont comparés à des bacchantes portant une jeune bête. Le verbe νεβρίζειν (de νεβρός, « faon ») est employé pour décrire la mise en pièces de jeunes chevreuils par les ménades. Mais les femmes allaitaient aussi d'autres bêtes sauvages, et des loups et des ours sont également mentionnés comme victimes de leur avidité meurtrière [28].

Ainsi le délire des chasseresses assoiffées de sang a pour origine la magie d'un sentiment maternel sans limites. Mais le cortège ne fait que suivre l'exemple de son divin guide. Dionysos lui-même est un chasseur. « Comme un lièvre » (Eschyle, *Euménides*, 26), il a chassé Penthée, victime déchirée de la manière la plus horrible. Agavé dans Euripide [29] l'appelle « un habile chasseur » (κυναγέτας σοφός), et le chœur lui répond : « Oui, c'est un chasseur que le dieu! » (ὁ γὰρ ἄναξ ἀγρεύς). Il recherche le sang de jeunes boucs [30]. Les ménades sont comparées à des chiens de chasse [31]. Mais on les tient aussi pour chasseresses [32], et c'est pourquoi l'une d'entre elles porte le nom éloquent de Θηρώ [33].

Mais quelle chasse! Les victimes sont mises en pièces; après quoi, sommet de la jouissance, est dévorée leur chair crue. « Vêtu de la nébride sacrée, il recherche le sang des boucs agonisants, avec un appétit glouton pour la chair crue (ὠμοφάγον χάριν). » Tel est chez Euripide le chant du chœur de Dionysos [34]. Comme leur maître, les ménades foncent sur leurs victimes pour dévorer leur chair crue [35]. L'image n'est plus celle du chasseur mais celle de la bête féroce. Et c'est exactement ce que voulait dire l'épithète

ὠμηστής : car c'est au dieu en tant que « mangeur de chair crue », autrement dit en tant que bête de proie, que trois jeunes Persans avaient été sacrifiés avant la bataille de Salamine [36]. Le mot ὠμηστής est employé d'ordinaire pour désigner les lions [37]. Mais il peut aussi caractériser d'autres bêtes de proie : loups, aigles, vautours et chiens. Quand Hécube dans l'*Iliade* [38] donne cette épithète à Achille, elle le compare à une impitoyable bête de proie [39]. On peut dire la même chose de ὠμοφάγος, épithète des ménades, et de ὠμόσιτος. Que les actes meurtriers et sanguinaires des femmes en délire aient été réellement considérés comme ceux de bêtes féroces, c'est ce que nous enseigne le récit d'Oppien [40], qui renvoie certainement à de vieilles idées : selon Oppien, Dionysos aurait transformé en panthères les femmes qui devaient déchirer Penthée. Dilthey a mis en parallèle ce récit avec une peinture de vase qui montre Penthée attaqué à la fois par une ménade et par une panthère [41].

Ainsi le dieu de la grâce magique est entré dans les plus terribles contrastes.

On insiste souvent sur sa capacité de transformation. Il est le « dieu aux deux formes » (δίμορφος) [42], le « multiforme » [43] (πολυειδὴς καὶ πολύμορφος). « Apparais sous la forme d'un taureau ou d'un dragon à plusieurs têtes ou d'un lion ardent! », ainsi l'invoque le chœur dans les *Bacchantes* d'Euripide [44]. Dans le combat contre les géants il était un lion [45]. Aux filles de Minyas, il apparut sous la forme d'une jeune fille et se transforma soudain en un taureau, un lion, une panthère [46]. Dans Nonnos (qui raconte aussi les nombreuses métamorphoses de Zagreus pendant sa lutte avec les Titans [47]), le Dériades indien se plaint de l'impossibilité de s'en rendre maître, parce que le πολυειδής est tantôt lion, taureau, sanglier, ours, panthère, serpent, tantôt arbre, feu ou eau [48].

Cependant, plus sérieux et plus effrayants que la multiplicité sont la dualité et le contraste en l'essence de Dio-

nysos. C'est ce que Plutarque rappelle dans sa vie d'Antoine quand il raconte qu'Antoine entrant à Éphèse comme le nouveau Dionysos était acclamé par beaucoup comme s'il était le Dionysos « amical et dispensateur de bienfaits » (χαριδότης καὶ μειλίχιος), bien qu'il fût pour la plupart le Dionysos « féroce et sauvage » (ὠμηστης καὶ ἀριώνιος). Des différences semblables ne sont pas rares dans nos sources [49]. Même les animaux qui l'accompagnent et sous la forme desquels il apparaît lui-même de temps en temps, contrastent très fortement les uns avec les autres, les uns (le taureau, le bouc, l'âne) symbolisant la fertilité et le désir sexuel, cependant que les autres (le lion, la panthère, le lynx) sont des images des instincts les plus sanguinaires.

La *panthère* apparaît dans les descriptions d'époque tardive comme l'animal favori de Dionysos et l'accompagne sur d'innombrables œuvres d'art. La panthère, nous dit Philostrate [50] bondit avec autant de grâce et de légèreté qu'une bacchante, et c'est pourquoi le dieu l'aime tant. On a même affirmé qu'elle éprouvait un amour passionné pour le vin [51]. Mais en même temps, c'est pour sa sauvagerie indomptable qu'on la comparait à Dionysos [52]. Le *lion* a été déjà associé à Dionysos dans un temps très reculé, comme peut le montrer la *Gigantomachie* [53].

Dans le 7e *Hymne homérique*, Dionysos terrifie les pirates qui l'ont capturé en faisant apparaître un lion. Dans Euripide, il est lui-même invité à apparaître comme lion (voir plus haut) et c'est sous cette forme qu'il apparaît, à leur grande épouvante, aux filles de Minyas (voir plus haut). D'autres références pourraient être faites ici : par exemple Dionysos κεχηνώς à Samos est censé devoir son sanctuaire là-bas à la gratitude et à la loyauté d'un lion; il y eut là-dessus un poème d'Euphorion [54].

On dit habituellement que le lion et la panthère ont été à l'origine étrangers à Dionysos, et que c'est seulement depuis l'Asie Mineure, par contact avec le culte de la Grande Mère, qu'ils se sont joints à sa suite [55]. Mais on

trouve encore des lions sur la Péninsule des Balkans à une époque tardive [56], et même s'il n'y a jamais eu de panthères à cet endroit, on n'a pas besoin de recourir à l'idée d'un emprunt extérieur pour expliquer qu'elle soit devenue membre de la suite du dieu. Il est très douteux que les dieux et les cultes d'origines différentes se soient aussi souvent et aussi aisément adaptés les uns aux autres qu'aiment à le penser les modernes — pour lesquels ils ne signifient rien de sérieux. Aussi longtemps qu'on continuait de penser un dieu comme existant, c'est son essence même qui devait le déterminer à attirer ceci ou cela dans sa sphère ou à l'en repousser. A quelque moment et de quelque manière que les adorateurs de Dionysos aient connu la panthère aussi belle que dangereuse, la nature de l'animal leur a dit immédiatement qu'elle devait être apparentée à Dionysos et à faire partie de son règne. Ceci est confirmé par le fait que d'autres bêtes féroces semblables sont venues plus tôt ou plus tard s'adjoindre à Dionysos.

Depuis l'époque d'Auguste, les auteurs romains, suivant bien sûr la tradition grecque, citent volontiers le *lynx* comme un animal dionysiaque [57]. Cet animal a toujours été chez lui en Grèce et on peut encore l'y trouver aujourd'hui [58]. La panthère ou le léopard, et le lynx, auxquels, dans les sources romaines, vient également s'ajouter le *tigre*, ont en commun, les traits essentiels qui légitiment en plus d'un sens leur comparaison avec les ménades. C'est chez la *panthère*, qui était après tout la plus fidèle compagne du dieu, que cela est le plus évident. De tous les félins dévoués à Dionysos, ce n'était pas seulement le plus gracieux et le plus fascinant, mais aussi le plus sauvage et le plus sanguinaire. La promptitude fulgurante et l'élégance parfaite de ses mouvements, dont le but est de tuer, montre la même alliance de beauté et de danger que l'on peut observer chez les femmes démentes qui accompagnent Dionysos. Leur sauvagerie aussi fascine celui qui les regarde, et pourtant elle est la manifestation explosive

du désir effroyable de se jeter sur la victime, de la mettre en pièces et de dévorer sa chair crue. De toutes les bêtes féroces, le léopard et le lynx sont, paraît-il, les plus meurtrières. Elles égorgent, dit-on, beaucoup plus de victimes qu'il ne serait nécessaire à leur subsistance. Lorsqu'on apprend qu'un léopard femelle allaitant ses petits est la plus sanguinaire de toutes les bêtes de proie, on ne peut s'empêcher de penser aux ménades qui étaient aussi des mères nourricières.

Il est vrai que la contradiction ne fait pas défaut dans le règne des autres dieux. Mais aucun n'est autant déchiré par la contradiction que le règne de Dionysos. Lui, le dieu nourricier et le dieu sorcier, lui, le dispensateur à jamais loué du vin, qui délivre de toute affliction et de tout souci; lui, le libérateur et le salutaire (λύσιος, λυαῖος, σωτήρ, ἰατρός, etc. [59]), « le délice des mortels » (χάρμα βροτοῖσιν), le « riche en joies » (πολυγηθής) [60], le danseur et l'amoureux extatique, le « dispensateur de richesses » (πλουτοδότης) [61], le « bienfaiteur » (εὐεργέτης) [62] — de tous les dieux le plus enchanteur, est en même temps le plus redoutable. Les épithètes d'aucun autre dieu n'approchent les siennes en horreur, ne témoignent d'une aussi impitoyable sauvagerie, et l'on doit évoquer le souvenir de l'horreur monstrueuse des ténèbres éternelles pour trouver quelque chose qui soit à peu près comparable. On l'appelle le « déchireur d'hommes » (ἀνθρωποῤῥαίστης) [63], « le mangeur de chair crue » (ὠμηστής) [64], « celui qui prend plaisir au fer et à l'effusion de sang [65] ». Conformément à ces épithètes, non seulement nous entendons parler de sacrifices humains dans son culte [65 bis], mais aussi du rite effroyable du démembrement d'un homme [66].

Dans quelle sphère sommes-nous à présent? Il ne peut plus y avoir de doute : c'est la sphère de la mort. La terreur de l'anéantissement, qui fait trembler dans sa totalité l'espace de la vie, appartient aussi, désir horrible, au règne

de Dionysos. Le monstre dont la qualité surnaturelle nous parle depuis le masque est par un côté de son être tourné vers la *nuit éternelle*.

C'est seulement parmi les monstres du monde des morts que nous retrouvons l'épithète de la bête féroce « mangeuse de chair crue » (ὠμηστής, etc.). Ainsi Hésiode nomme-t-il Cerbère [67] et aussi [68] Echidna. D'après Hésiode, cette dernière en s'unissant avec Typhon a donné naissance non seulement à Cerbère, à l'hydre de Lerne et à la Chimère, mais encore à Orthos, chien de Géryon. Et par son propre fils Orthos, elle devint mère du lion de Némée et du Sphinx de Thèbes. Le chien — Orthos — porte un nom qui est sans aucun doute en rapport avec la célèbre épithète d'Artémis : Orthia. D'une manière significative, ce nom réapparaît dans le cas de Dionysos (Ὀρθός) [69]. Une source également attribue à Dionysos l'envoi du Sphinx chez les Thébains [70]. Il n'y a aucune raison pour rejeter cette allégation. Euripide lui-même dit [71] que le Sphinx fut envoyé de l'Hadès à Thèbes (ὁ κατὰ χθονὸς Ἅιδας). La femme-lion mangeuse d'hommes rappelle fortement Dionysos — non seulement lui, mais aussi ses ménades. Selon une source (voir plus haut p. 119) les panthères sanguinaires seraient des ménades métamorphosées. Quant au Sphinx, l'une des sources qui évoquent son origine [72] affirme qu'il était jadis une ménade, à savoir l'une des femmes thébaines que Dionysos aurait plongée dans la démence.

Cependant, le Dionysos délirant et son cortège féminin sont assez proches d'autres esprits souterrains, en particulier des Érinyes qui ont comme lui une double nature. Dionysos est adoré sous l'épithète de Malanaigis [73]; le même surnom est donné aux Érinyes [74]. Les Érinyes sont représentées sous l'aspect de femmes en furie, comme les êtres qui sont possédés par Dionysos. Chez Eschyle [75], elles s'appellent elles-mêmes μαινάδες [76], et dans les environs de Mégalopolis, elles étaient adorées sous l'épithète de Maniai [77]. Lyssa (« rage des chiens ») appartient aussi au

royaume d'Hadès, et ce sont ses « chiennes » dont les aboiements sont censés, dans les *Bacchantes* d'Euripide [78], exciter les femmes à se précipiter sur Penthée et à le déchirer. Dans l'*Héraklès* d'Euripide [79] elle est comparée à une bacchante (βακχεύσει). Les femmes qui tuent et mettent en pièces les enfants de Polymestor sont appelées « bacchantes de l'Hadès » dans *Hécube* [80]. Dilthey, dans un article très érudit [81], a attiré notre attention sur plusieurs analogies, inégalement convaincantes sans doute, existant entre le cortège dionysiaque et les esprits du monde souterrain. Certes, sa conclusion selon laquelle « la frénésie des femmes grecques enthousiasmées par le dieu lors de la fête de Dionysos » doit être interprétée comme « une imitation de la procession tumultueuse des morts », est trop unilatérale pour être recevable. Cependant, il est impossible de méconnaître que le dieu et ses ménades, dans l'ivresse sanguinaire de leur frénésie, s'approchent des formes du royaume des morts. Cette proximité transparaît particulièrement dans le silence glacial caractéristique des ménades. Les esprits du Royaume des Morts ne sont-ils pas « les muets ». Il est bien connu que les Romains ont nommé *dea Tacita* la divinité de la mort, et les esprits des morts, en général, *di silentes*.

La tradition connaît bien le Dionysos qui visite et même habite le monde des morts. Le célèbre hymne d'Horace (*Carm.* 2, 19) s'achève sur l'image de Cerbère qui regarde paisiblement entrer le dieu à la corne d'or et lui lèche les pieds quand il se retire. Le dieu est descendu aux Enfers pour y chercher sa mère Sémélé [82]. D'après l'*Hymne orphique* 46, Dionysos lui-même a été élevé chez Perséphone, et l'*Hymne* 53 dit qu'il dort dans la maison de Perséphone pendant les intervalles de temps qui séparent ses apparitions : le dieu est même nommé Χθόνιος Διόνυσος. Nous avons déjà parlé de sa mort et de son tombeau; nous en dirons davantage dans un prochain chapitre. Le cri des Lenai, qui désigne le dieu comme « dispensateur de

richesse [83] » fait signe vers la même sphère : ainsi sont appelés chez Hésiode [84] les morts de l'Age d'Or, qui errent sur la terre comme d'invisibles gardiens. On pourrait aussi penser aux « fêtes nocturnes » du dieu (Νυκτέλια) [85] et au fait qu'il était lui-même appelé « le nocturne » (Νυκτέλιος) [86]. Il conduit les danses nocturnes à la lueur des torches. Comme E. Rohde avait vu juste, quand il expliquait que le monde des morts appartenait à l'empire de Dionysos [87]!

Mais écoutons à présent, pour conclure, le témoignage le plus important. La ressemblance et la parenté de Dionysos avec le prince du royaume des morts, qui a été déduite d'un grand nombre de comparaisons, n'est pas seulement confirmée par une autorité de premier rang, mais exprimée directement comme identité.

Héraclite dit [88] : « car si ce n'était pas pour Dionysos qu'ils mènent le cortège et chantent l'hymne phallique, ce serait le plus grand sacrilège; mais c'est le même, Hadès et Dionysos, pour qui on est en folie et en délire ». (εἰ μὴ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον ἆσμα ἀιδοίοισιν ἀναιδέστατα εἴργασται [εἴργαστ'ἄν Schleiermacher]... ὠυτὸς δὲ 'Αίδης καὶ Δίονυσος, ὅτεῳ μαίνονται καὶ ληναίζουσι).

Ces mots, certes, n'ont jamais été oubliés, mais assez curieusement ils n'ont pas exercé une influence décisive sur l'évaluation critique de la religion de Dionysos. On hésitait évidemment à en appeler au témoignage d'un philosophe, d'autant plus que le contexte de sa phrase avait été perdu. Il est fâcheux, en outre, que la première partie du fragment d'Héraclite ne soit pas claire, et qu'un passage soit sûrement corrompu sans que personne n'ait réussi jusqu'à présent à rétablir un texte sûr. Car Héraclite ne peut pas avoir écrit ce que Diels, suivant les conjectures de Schleiermacher, lui a fait dire dans la première partie [89]. Mais la seconde partie est intacte et ne peut être mésinterprétée. Ici Héraclite dit explicitement : « Hadès et Dionysos, pour qui ils délirent et se déchaînent, sont un et le même. » Dionysos est pour lui le dieu de la sauva-

gerie démente, le dieu de ce que font les Μαινάδες et les Λῆναι qui leur sont apparentées [90]. Et il dit que ce dieu est le même qu'Hadès. Qu'est-ce qui pourrait nous retenir de le croire? Est-ce son genre, de se permettre des interprétations arbitraires? Ses aphorismes, même s'ils rendent un son paradoxal, témoignent de l'être des choses. Et cela qu'il a vu en Dionysos devrait-il ne rien signifier pour nous? Qu'on songe aussi au savoir qu'il devait posséder — et que nous n'avons pas — concernant le Dionysos du VI^e siècle. Sa parole doit donc être comptée parmi les témoignages les plus importants de toute la tradition.

Nous comprenons maintenant pourquoi les morts étaient célébrés au cours de plusieurs des fêtes principales de Dionysos.

Les Anthestéries étaient, à Athènes et chez les Ioniens, la plus importante fête des morts. Aux Anthestéries, en toute vraisemblance, appartenaient l'entrée de Dionysos sur le char naval, le coupage du vin sacré et le concours de buveurs qui le suivait, et peut-être aussi l'union du dieu avec la Basilinna. On croyait que ces jours-là les morts venaient rendre visite aux vivants et demeuraient chez eux jusqu'à ce que soit prononcée une formule solennelle qui leur signifiait que leur temps était achevé et qu'ils devaient s'en aller. Erwin Rohde, à qui on peut renvoyer pour un exposé illustre de cette croyance qu'on retrouve dans les fêtes des morts d'autres peuples, a nommé Dionysos, dans la suite duquel les morts semblent revenir sur terre, le « Seigneur des Ames », et il a cru comprendre à partir de cette idée le sens de la religion dionysiaque en général. Aujourd'hui, au contraire, on se demande seulement si Dionysos, qui n'a été pourtant à l'origine qu'un dieu de la fertilité, a bien pu s'introduire dans une fête des morts. Les réponses que, par exemple, Nilsson [91] et Deubner [92] ont tenté de donner à cette question, peuvent tout aussi bien être invoquées à l'appui de la thèse selon laquelle

Dionysos a dû être dès le commencement le dieu des Anthestéries. Que la salutation des morts puisse être liée à la jouissance des fleurs et des fruits de la terre, à l'ingestion de boissons enivrantes, en un mot à la gaîté, l'anthropologie nous en fournit maints témoignages. Des mots de Thucydide [93], on peut conclure, comme Deubner lui-même l'a remarqué, que Dionysos était déjà célébré dans des Anthestéries à l'époque où les Ioniens étaient encore rassemblés dans leur pays d'origine. Qui tient cette association, en dépit de sa haute antiquité, pour plus ou moins artificielle, ne peut se réclamer que d'une idée préconçue de l'essence et de l'origine de Dionysos. L'hypothèse moderne selon laquelle il a pénétré en Grèce en étranger et relativement tard, est devenue plus que douteuse. Tenons-nous en plutôt aux faits du culte, qui ont d'autant plus de droit à être considérés comme authentiques et originaux que les Anthestéries ne sont pas l'unique Fête des Morts à laquelle prenait part Dionysos.

Les Agrionies (ou Agrianies, Agranies), dont il a été déjà plusieurs fois question, étaient aussi, manifestement, des fêtes des morts. Leur haute antiquité et leur large diffusion est garantie par le nom de mois Agrianios attesté en tant d'endroits [94]. Malheureusement, nous ne possédons de renseignements plus précis que sur le genre de fêtes célébrées en Béotie. A Orchomène, des femmes étaient pourchassées impitoyablement par le prêtre de Dionysos. Elles étaient censées descendre de la famille des filles de Minyas qui avaient, selon la légende, tiré au sort parmi leurs enfants dans un accès de démence dionysiaque et mis en pièces celui qu'avait désigné le sort [95]. A Chéronée, l'usage était que les femmes, lors de la fête, se mettent à la recherche de Dionysos enfui pour revenir finalement avec l'explication qu'il s'était enfui chez les Muses et s'était caché là-bas [96]. Mais nous apprenons des Agrionies à Argos qu'elles étaient une fête des morts [97]. E. Rohde avait raison quand il pensait que la même chose était vraie des Agrionies

béotiennes, de sorte que nous nous trouvons de nouveau confrontés à une fête qui célèbre en même temps Dionysos et les morts. Certes ici aussi on avance une fois de plus l'hypothèse que Dionysos ne s'est introduit qu'après coup dans une fête des morts préexistante [98]. Mais rien ne vient plaider en faveur de cette supposition. Bien au contraire, les sources indiquent d'une manière absolument claire que les deux cultes, celui des morts et celui de Dionysos, étaient intimement liés et au fond n'en constituaient qu'un seul. La fête argienne, qui est caractérisée comme une fête des morts par la glose d'Hesychius que nous avons citée, était célébrée, comme le dit une deuxième glose d'Hésychius, en l'honneur d'une fille de Proetos. Ainsi donc une signification essentielle est accordée ici à l'élément féminin, exactement comme dans les fêtes béotiennes, et dans les deux fêtes c'étaient les femmes du cercle dionysiaque qui se tenaient au premier plan. Mais il y a plus : quand on dit que les Agrionies argiennes étaient célébrées en l'honneur d'une fille de Proetos, nous devons mettre ce fait en rapport avec la légende qui rapporte que les Proetides, qui avaient été plongées dans la folie par Dionysos pour les mêmes raisons que les filles de Minyas, ont été pourchassées et que la plus âgée d'entre elles, Iphinoé, trouva la mort au cours de cette poursuite [99]. Une poursuite de femmes analogue faisait partie du rituel des Agrionies béotiennes, et ici non plus le tragique ne faisait pas défaut, car les femmes étaient menacées d'une épée, et si l'une d'elles ne parvenait pas à s'échapper, elle recevait le coup mortel. Ce qui se passait ici dans le culte, le mythe de Lycurgue nous le raconte. Lycurgue assaillit les « nourrices » de Dionysos avec une arme mortelle et contraignit le dieu lui-même à plonger dans la mer pour y chercher refuge. Et ce trait ne revient-il pas encore dans le rituel des Agrionies quand à Chéronée les femmes recherchent longuement le dieu en fuite et rapportent finalement la nouvelle qu'il s'est enfui chez les Muses et se tient caché

chez elles? Ainsi la fête argienne, que les sources donnent pour une fête des morts, était manifestement la même que la fête béotienne, qui était consacrée à Dionysos. Il est évident qu'une fête qui commémore et met en scène d'aussi tragiques événements pouvait très bien être aussi une fête des morts. Peut-être aussi les Agrionies concordaient-elles à peu près dans le temps avec les Anthestéries, s'il est vrai, comme il paraît [100], qu'elles avaient lieu pendant l'Élaphébolion, c'est-à-dire un mois après les Anthestéries.

10.

Théories modernes

Il est dans la manière du mythe grec de ramasser les figures fondamentales de l'étant. Elles viennent alors en avant en toute clarté et précision avec l'entière fraîcheur de ce qui est naturel. Tous les affadissements de l'émotion, tous les excès de la méfiance restent à l'écart. Le monde originel respire et regarde à partir de la forme vivante. Contemplant la tête de cheval du fronton du Parthénon, Goethe fut saisi du sentiment que le sculpteur avait taillé là un cheval originel. Affirmation d'une prodigieuse importance à propos de la manière de voir et de créer des Grecs. Ce qui relève du monde originel, c'est ce qu'il y a de plus vivant, en fait, il n'y a que cela qui soit vraiment vivant. Les créations du mythe grec ne tirent pas leur incomparable vitalité du talent subjectif de l'artiste; cette vitalité, qui n'a jamais cessé à travers les siècles d'être une puissance de réveil, provient de l'émergence du monde originel que ces créations ont été capables d'évoquer.

C'est pourquoi toutes les oppositions de l'étant, dans leur extension la plus formidable, se produisent ici aussi dans leur confrontation. Aucun concept arbitraire, aucun désir de salut ne vient les réconcilier. C'est seulement dans le contraire de toute réconciliation, dans une tension suprê-

me, quand les antithèses deviennent sauvages et illimitées, que s'annonce à partir des profondeurs ultimes de l'être le grand mystère de l'unité. Il ne fait pas que s'annoncer : l'unité elle-même se révèle au culte et au mythe des Grecs comme dieu dément : Dionysos.

Sa dualité nous est apparue dans les antithèses de l'extase et de l'horreur, de la vitalité illimitée et de la sauvage mise en pièces; dans le vacarne auquel est inhérent le silence de la mort; dans l'immédiate présence qui est en même temps éloignement absolu. Tout ce qu'il prodigue, tout ce qui l'accompagne, témoigne de la démence de la dualité : la prophétie, la musique, et finalement aussi le vin, parent du feu, annonciateur du dieu, qui porte en lui la béatitude et la sauvagerie. Au faîte de l'excitation, toutes les antithèses dévoilent soudainement leur visage et montrent leur nom : vie et mort.

Dionysos qui les fait tenir ensemble, il faut bien qu'il soit l'esprit divin d'une réalité gigantesque, d'un mode d'être tout à fait premier dans le déploiement duquel se fonde qu'il puisse être nommé « dément », et que son apparition apporte la démence. Avant de poursuivre sur ce chemin, il nous faut mettre à l'épreuve les hypothèses récemment avancées pour expliquer la démence dionysiaque.

Il y a une génération encore, il semblait tout à fait convaincant d'expliquer la frénésie des ménades par une communion romantique avec le destin annuel de la végétation. « C'était, dit L. Preller, la plus profonde douleur terrestre et naturelle, le plus sauvage désespoir d'une âme tourmentée par les angoisses de l'hiver, quoique illuminée par l'espoir que le printemps devait cependant revenir, et avec lui le dieu de la jeunesse, de la joie, de la force de la nature à jamais créatrice et jaillissante. » Contre cette thèse, on a récemment élevé une objection justifiée. Pendant l'hiver, dans les pays méridionaux, la nature n'évoque

pas une image de mort et n'invite aucunement l'âme humaine à des lamentations de sympathie ou à des élans de désespoir. En outre, le culte de Dionysos ne connaît pas les explosions alternées de désespoir et d'allégresse qui auraient dû correspondre à la floraison et à la mort de la végétation.

Quelques décennies déjà avant la parution de la *Mythologie* de Preller, K. O. Müller avait reconnu le caractère très mystérieux de la μανία dionysiaque et exprimé son opinion en opposition tranchante avec le point de vue défendu entre autres par J. H. Voss dans son *Antisymbolik* [1]. La μανία dionysiaque, dit-il, ne peut pas avoir été provoquée par des agents extérieurs, en particulier elle ne peut l'avoir été par l'ingestion de vin, puisque c'étaient principalement des femmes qui étaient possédées par la folie du dieu. Nous devons reconnaître dans cette folie la conduite propre à ceux qui croyaient en Dionysos, et son explication ne peut être trouvée que dans le service divin lui-même. Avec ces mots était indiqué le chemin pour la recherche à venir. K. O. Müller n'a pas eu la hardiesse de donner l'explication requise elle-même, bien qu'il crût trouver des analogies certaines chez les prêtres orientaux. Quelques années plus tard, il s'est exprimé un peu différemment dans son *Archäologie der Kunst* [2]. Mais ses idées antérieures ont porté leur fruit chez Erwin Rohde, qui s'est référé expressément à la priorité de Müller au début de sa présentation aujourd'hui justement célèbre de la religion dionysiaque [3].

Si dignes d'éloge que soient la perspicacité et l'art d'Erwin Rohde, nous n'avons plus le droit aujourd'hui de nous dissimuler le fait que ses conclusions ont été déterminées par l'orientation psychologique régnante de son époque. Toute son interprétation des phénomènes religieux a dû partir de la subjectivité humaine. Dans la *Naissance de la tragédie*, Nietzsche ramène encore l'orgiasme dionysiaque à l' « influence de la boisson narcotique dont parlent

en hymnes tous les hommes et peuples primitifs » ou aux émotions qui s'éveillent « au moment de la puissante approche du printemps, lorsque sa joie perce à travers la nature tout entière, et dans l'intensification desquelles le subjectif disparaît dans un complet oubli de soi ». Ici Rohde ne pouvait plus le suivre. Mais c'est que Rohde a perdu le contact avec les réalités du monde en général. Seul restait le monde intérieur avec ses « vécus » propres, et c'est pourquoi son explication devait prendre une tournure complètement psychologique. Mais le plus remarquable est l'argumentation dont il s'est servi. Il pensait procéder avec toute la vigueur requise et, selon ses propres paroles, « se tenir à l'écart de toutes les théories dérivées de modes de pensée étrangers à la chose », en se permettant, pour comprendre le phénomène en question, la seule hypothèse que voici : « le résultat visible chez les participants à la cérémonie — à savoir l'état extatique — doit être considéré comme un résultat *voulu*, intentionnellement produit, et comme le but, ou au moins comme l'un des buts de ces pratiques frappantes ».

Il est surprenant que Rohde ait pu estimer cette hypothèse si naturelle et si impartiale. Avec le simple petit mot « voulu », il a substitué une théorie aux faits à expliquer, et même une théorie très risquée. On peut même dire qu'avec cette hypothèse presque tout ce qu'il voulait rendre plausible par la suite se trouvait déjà présupposé. Selon Rohde, l'exaltation démente était donc intentionnellement produite. Le tourbillon de la danse, le branlement de la tête, le cri qui déchire les ténèbres nocturnes n'étaient pas des explosions arbitraires de sauvagerie déchaînée mais des moyens d'exaltation utilisés par des esprits mystiques qui cherchaient en se perdant eux-mêmes dans l'extase à atteindre l'union avec le dieu et la félicité. Ce n'était pas un vrai délire. Les possédés ne se trouvaient affrontés à aucun prodige dont la perception eût fait chavirer leur esprit. Ils désiraient seulement « s'affranchir de l'étroite

prison du corps » pour « ne faire plus qu'un avec le dieu ». Mais si nous continuons à demander par quoi le dieu exerçait un tel pouvoir d'attraction ou quel mode d'être était le sien pour qu'on désirât s'élever jusqu'à une complète union de cœur avec lui, la réponse fait défaut. Il est manifestement pensé à l'orientale comme le divin ou l'infini en général, où l'âme individuelle désirerait bien volontiers se perdre. C'est pourquoi il paraît si naturel à Rohde de comparer les moyens qui doivent selon son opinion servir à cette tentative avec le haschisch et d'autres moyens analogues — usités surtout en Orient — destinés à engendrer un état de félicité selon lui « absolument identique » à l'état bachique.

Combien ces idées s'éloignent de la figure distincte de Dionysos; le « culte thrace de l'enthousiasme » est pour Rohde la manifestation d'une pulsion religieuse répandue sur toute la planète, une pulsion qui « doit naître d'un besoin profondément enraciné dans la nature humaine, d'une disposition physique et psychique de l'homme ». Cette puissance de vie plus qu'humaine qu'il sent régner autour et au-dessus de lui, l'homme, dans les moments d'exaltation suprême, ne voudrait pas, comme c'est son habitude, la poser en face de lui en restant, dans une attitude d'humble vénération, enfermé dans son propre isolement; il voudrait bien plutôt, dans la surabondance de sa ferveur et en faisant éclater toutes les limites », accomplir ce devenir-un absolu dont nous venons de parler en utilisant les termes mêmes de E. Rohde.

Rohde en était pleinement conscient : l'auto-envoûtement qui mène à l'illusion totale n'est pas l'affaire de n'importe qui. Elle présuppose, dit-il, des dispositions morbides. Certes on connaît bien l'hérédité morbide des chamans asiatiques et de tout ce qui y ressemble; et Rohde s'y réfère volontiers. Il n'hésite même pas à rappeler les épidémies religieuses telles qu'elles ont parfois, à des époques plus récentes, submergé des pays entiers. Il suppose

qu'une « maladie populaire religieuse », analogue à la danse de Saint-Guy après la Peste Noire en Europe, doit avoir rendu « les esprits réceptifs au Dionysos venu de Thrace avec ses fêtes extatiques ». Il va même jusqu'à penser très sérieusement à un « profond ébranlement de l'équilibre psychique « consécutif à la migration dorienne. Mais voici le plus surprenant : « contrecoup de l'excitation bachique qui avait embrasé autrefois la Grèce comme une épidémie, et qui se réveillait périodiquement dans les fêtes nocturnes de Dionysos, une disposition morbide grevait le tempérament grec... »

On voit jusqu'où Rohde doit aller chercher ses comparaisons, à quel point il doit forcer son interprétation des phénomènes historiques pour conférer à sa théorie psychologique un semblant de crédibilité. Il nous serait absolument impossible de comprendre la force persuasive de ses arguments si nous ne savions pas à quel point était et est encore ancrée et répandue l'idée que l'extase et les transes religieuses ne s'expliquent qu'à l'aide de la psychologie et, si besoin est, de la psychiatrie. Si cependant nous nous en tenons au phénomène grec lui-même, tel que la tradition nous le présente, alors la théorie de Rohde cesse immédiatement d'être plausible. Les figures bien connues des ménades ne donnent pas le moins du monde l'impression qu'elles ont une constitution psychique morbide et sont aussi éloignées que possible de l'image du chaman en extase. La comparaison avec le tarentisme du Moyen Age finissant se trouve, il est vrai, aussi chez Nietzsche, et la caractérisation par Rohde de la frénésie dionysiaque comme une maladie épidémique, a eu une influence décisive sur les exposés de Wilamowitz dans le livre *Der Glaube der Hellenen (La Foi des Hellènes)*. Faut-il réellement croire que le peuple grec dans les siècles de sa force native ait pu être saisi aussi facilement d'un vertige convulsionnaire que la société médiévale disloquée par une épouvantable maladie et tremblante devant l'enfer? Mais les chamans, les ange-

koks, les hommes-médecine, les derviches et tous autant qu'ils sont auxquels Rohde se réfère constamment, sont des individus isolés ou des confréries religieuses qui ont appris à se mettre artificiellement dans un état de possession, alors que chez les Grecs le prêtre s'efface complètement et que les orgies sont affaire de communauté, avant tout de celle des femmes, même si elles sont représentées par des collèges.

Or le fait que les femmes jouaient le rôle principal dans le culte de Dionysos a été précisément interprété par Rohde et ceux qui l'ont suivi comme la meilleure confirmation de leur opinion. Chacun connaît la sensibilité de la femme, son imagination aisément terrifiée, son penchant pour l'obéissance inconditionnée. Ces faiblesses du caractère féminin doivent rendre compréhensible l'incompréhensible : qu'un peuple tel que les Grecs ait pu être victime d'une possession religieuse. « C'est à elles avant tout », à savoir aux femmes, explique Rohde, « qu'il (le culte de Dionysos) pourrait bien devoir son introduction. » Et Wilamowitz va jusqu'à dire « que les femmes ont arraché la reconnaissance du dieu étranger ». De toutes les caractéristiques de la femme, qui est le principal support de la religion dionysiaque, on ne prend donc en considération que la crédulité et le fanatisme. De même qu'on ne veut pas comprendre l'enthousiasme à partir de l'essence singulière du dieu lui-même, mais à partir du désir qu'a l'homme d'être délivré, de même le rôle de l'élément féminin dans la religion dionysiaque sert seulement à expliquer son adoption et sa diffusion. Mais si, au lieu de divaguer en général, nous gardons en vue les femmes dionysiaques et leur rôle clairement défini, alors la possibilité de comparer les pratiques dionysiaques avec les démonstrations extatiques des religions étrangères recule toujours plus loin. Même l'orgiasme bien connu d'Asie Mineure, qu'on rapproche si souvent de l'orgiasme dionysiaque, présente en vérité un tout autre visage. Dionysos est entouré de femmes en furie.

Et ces femmes sont, et sont appelées, mères nourricières; elles nourrissent et protègent l'enfant nouveau-né et donnent le sein aux jeunes bêtes de la forêt. Mais à celles-ci elles font aussi la chasse, les déchirent et dévorent leur chair sanglante. Les analogies produites par Rohde ne s'accordent pas le moins du monde à l'être et aux actions qui, dans leur totalité, caractérisent les ménades, et son interprétation n'en tient pas compte. Comment cela pourrait-il donner l'impression que l'homme voulait par là s'élever au-dessus de lui-même et se jeter dans les bras de la divinité!

Mais il n'est pas nécessaire de poursuivre la critique sur ce terrain. La théorie de Rohde se trouve dès l'origine privée de base par un fait capital qui, chose remarquable, n'a jamais été jusqu'à présent pris en considération : le Dieu, en l'honneur duquel se déchaînent les danses sauvages, est lui-même un dément! L'explication donnée devrait donc avant tout s'appliquer à lui. La plus ancienne référence à Dionysos, celle de l'*Iliade* (6, 132), le désigne comme μαινόμενος, et une série d'épithètes importantes, de peintures et de descriptions ne laissent aucun doute : presque tout ce qui est dit des ménades vaut aussi pour lui, et vaut même pour lui en premier lieu. Lui-même est le forcené, lui-même est le brandisseur de thyrse, le déchireur, le dévorateur de chair crue. Il est vraiment étonnant de constater avec quelle légèreté on s'est jusqu'à présent débarrassé de ces faits sans équivoque. Déjà K. O. Müller [4] pensait que « l'épithète de forcené » ne pouvait être venue au dieu « que de son culte car dans les religions antiques la manière dont on honorait le dieu donnait très souvent son caractère à la divinité elle-même ». Et Rohde [5] explique, en faisant référence à une remarque grammaticale des scolies d'Homère : « en fait nous avons affaire ici sans doute à un hypallage mythologique ou sacrale : l'atmosphère que le dieu suscite autour de lui, rejaillit sur lui-même ». « Ce ne serait pas le seul cas », ajoute Rohde. L'ennui c'est

qu'avec l'exemple qu'il fournit il se contredit lui-même. « Dionysos, en tant qu'il est celui qui enivre, est lui-même représenté ivre. » Qu'un dieu participe à la félicité qu'il dispense est tout aussi naturel qu'il serait absurde de le représenter dans l'attitude que prend en face de lui l'homme qu'il inspire. Si le délire est bien comme le veut Rohde un état dans lequel les croyants se mettent intentionnellement afin d'être élevés jusqu'à la divinité, alors il est un peu fort de vouloir nous convaincre qu'il a été transféré sur le dieu lui-même et que ce processus n'est même pas étonnant.

Rohde n'a donc pas réussi à expliquer de façon éclairante le phénomène du délire bachique dont la compréhension est pourtant la condition préalable à toute vision plus pénétrante de l'essence de la religion dionysiaque.

Malgré cette erreur son travail mérite encore aujourd'hui l'intérêt qu'on lui a porté. Car Rohde a cru nécessaire de chercher le fond d'un mouvement aussi important et aussi lourd de conséquences que le mouvement dionysiaque dans les régions les plus hautes de l'existence humaine. Il ne pouvait aller de soi pour le disciple de Schopenhauer et l'ami de Nietzsche que des idées et des usages religieux de la plus haute antiquité puissent être déduits de la sphère de la pratique la plus grossière et des considérations les moins spirituelles.

C'est pourtant cette façon de penser qui s'est de plus en plus généralisée dans les dernières décennies du siècle passé pour devenir finalement dominante. L'interprétation à laquelle désormais l'orgiasme dionysiaque a été soumise procède des recherches en soi méritoires de Wilhelm Mannhardt et du principe qu'elles ont fait triompher : les cultes des anciens peuples, dans la mesure où ils ont rapport à la nature végétative, ne signifient tout compte fait rien d'autre, ni plus ni moins, que les usages correspondants des paysans de l'Europe du Nord aujourd'hui.

Le délire dionysiaque, auquel Rohde avait trouvé un sens si profond, est censé maintenant avoir été mis en

scène dans des buts tout à fait matériels à la mesure des besoins élémentaires et de la mentalité de simples paysans : son but aurait été de provoquer et d'accélérer la bonne croissance des récoltes. Une « magie agricole » (c'est ainsi que Mannhardt nomme le vacarme et les sarabandes des paysans), voilà le fin mot de la frénésie extatique. Détourner des champs le dommage et obtenir des esprits dont on croyait la croissance dépendante une année fertile, tel était l'unique but des simples campagnards de l'antiquité quand ils organisaient certains jours bien déterminés leur bruyant cortège dont les cris, la danse, les courses et les torches semblaient particulièrement propres à réveiller les esprits des champs pour stimuler leur activité. Voilà résolue l'énigme de l'impétuosité des θυιάδες, du délire des Μαινάδες. En corrélation avec Mannhardt, cette théorie a été étayée par Voigt bien avant la *Psyché* de Rohde [6] et développée par Rapp [7]. Ultérieurement, elle a étrangement conflué avec la doctrine de l'enthousiasme rédempteur de Rohde [8]; aujourd'hui, malgré quelques variantes, elle peut être considérée comme universellement admise.

Nous ne perdrons pas notre temps à réfuter son intuition fondamentale. Cette théorie est en effet en contradiction flagrante avec ce qu'on sait du culte qu'elle devrait expliquer. Nulle part n'est attesté que l'orgiasme de Dionysos et de son cortège ait été mis en relation de quelque façon que ce soit avec la fertilité des champs. Son lieu privilégié était même aussi éloigné que possible des champs. La suite de Dionysos quittait notoirement les lieux d'habitation et de travail des hommes pour extravaguer avec le dieu dans la solitude des forêts sur les cimes les plus élevées. Le commerce maternel avec les bêtes sauvages, le dépeçage des faons, la dévoration de leur viande crue, cela a-t-il le moindre rapport avec ce que nous entendons dire des paysans de l'Europe du Nord? De telles actions suggèrent-elles l'idée d'une magie agricole? Est-il permis d'oublier que les ménades sont d'abord et avant tout des êtres

mythiques et divins, qui ne sont qu'imités par les femmes quand elles délirent bachiquement? Est-il permis d'oublier que Dionysos lui-même est un dieu délirant? Mais les folkloristes font bon marché aussi de ces faits. Ils voudraient simplement nous faire croire que tous les actes accomplis par le groupe humain, dans l'intention présumée d'obliger, par une magie agricole, les démons à accorder leur aide, auraient été transférés sur les démons eux-mêmes avec tous leurs attributs caractéristiques. Nous pouvons passer sous silence les conjectures par lesquelles Rapp [9] a tenté de rendre plausible une hypothèse aussi peu naturelle. Nous pouvons passer sous silence également les points de vue voisins [10] qui divergent par des détails de celui déjà mentionné, mais dans l'ensemble appellent les mêmes critiques.

Il nous faut maintenant discuter une interprétation qui a rencontré une approbation tout à fait remarquable. Il s'agit de l'interprétation d'une coutume particulière. La théorie de Rohde ne fournit aucune explication satisfaisante de la mise en pièces et de la dévoration des bêtes. Voigt au contraire [11] a remarqué que ce sort était habituellement dévolu aux animaux que leur vitalité et leur ardeur reproductrice pouvaient faire considérer comme des incarnations de démons de la végétation, puisque Dionysos lui-même empruntait souvent leur forme pour apparaître : nous voulons parler du taureau et du bouc. Cela donnait à penser que l'ingestion de la chair sanglante avait eu pour but l'assimilation du « suc vital authentique »; d'où l'on tirait la conclusion suivante : les femmes en délire voulaient s'approprier « la force et la fécondité de la nature créatrice » et dédier en même temps cette force à la terre, à la nature qui engendre et enfante. Mais si Dionysos lui-même était un démon ou un dieu de la fertilité, c'était donc lui-même qu'on pensait engloutir, c'était sa puissance fertilisante qu'on pensait s'incorporer en dévorant la chair et le sang de bêtes démembrées. Le mythe de Zagreus raconte bien

qu'il fut mis en pièces par les Titans, et ceci sous la forme d'un taureau. A Orphée, personnage très proche de Dionysos, les ménades font subir le même sort. On doit donc voir dans les actes sauvages des ménades une forme de ce que l'on appelle, suivant une théorie depuis quelque temps très en vogue, « le sacrifice sacramentel ».

On prête ainsi aux cérémonies de l'invocation et de l'accueil du dieu dont l'apparition est d'une puissance si irrésistible, un sens fondamental qui ne laisse rien à désirer quant à la brutalité. Les femmes d'Élis qui invoquaient le dieu dans un chant que nous avons déjà mentionné [12] le voyaient apparaître sous l'aspect d'un taureau, mais il venait seulement « pour être tué et lacéré par les thyiades en délire, afin qu'elles s'approprient la puissance du dieu [13] ».

Il n'y a pas lieu d'examiner ici la théorie du sacrifice sacramentel. Quoi qu'on puisse penser de cette théorie, elle ne peut s'appliquer aux rites dionysiaques sans recourir aux hypothèses les plus artificielles et aux raccourcis de pensée les plus risqués. Dans le mythe de la mise en pièces d'Orphée par les ménades, il n'est pas question de chair dévorée. Il n'en est pas question davantage à propos de la lacération de Penthée. Dans les deux cas, la terrible vengeance du dieu s'abat sur des hommes qui sont ses contempteurs et ses ennemis. Cependant, Dionysos, ou Zagreus, n'est pas mis en pièces par les siens, mais par ses plus farouches adversaires. Et même s'il est vrai qu'ils ont mangé sa chair, la tradition mythique est unanime à affirmer qu'elle n'a précisément pas été consommée crue, mais cuite [14]. Nous avons déjà indiqué dans un chapitre précédent le sens que revêtait la représentation de la mort violente de Dionysos. Il n'est pas douteux qu'elle était à la base de certains rites, et nous y reviendrons plus tard d'une manière plus détaillée. Alors deviendra également évidente la signification de la thèse selon laquelle la lacération des faons est une reproduction des souffrances de Dionysos [15]. Il faut beaucoup d'audace pour penser à un

« transfert » dans le cas des rites de Ténédos, où un petit veau chaussé de cothurnes était sacrifié au « déchireur d'hommes », Dionysos (comme fait Voigt) [16]. Une telle hypothèse revient à imputer finalement au dieu l'acte de violence perpétré contre lui-même. Nulle part dans toute la tradition n'apparaît l'idée que les fidèles auraient partagé la chair du dieu pour leur propre bénéfice. Certes, nous entendons parler des initiés qui nomment aussi le « repas de chair crue » parmi les rites de consécration par lesquels ils sont devenus des Βάκχοι [17]. Mais rien n'indique ici qu'il s'agit du corps du dieu. C'est pourquoi Wilamowitz, respectueux qu'il est de la tradition grecque, rejette avec dédain l'hypothèse présomptueuse : « qu'elles (les femmes en délire) aient cru manger le dieu ou une nourriture divine, n'est qu'une hypothèse moderne; elles donnaient aussi le sein à des faons [18] ».

Mais la première présupposition de cette bizarre doctrine est déjà erronée. Sans doute dans le célèbre récit des *Bacchantes* d'Euripide, la troupe des femmes sauvages se précipite sur un troupeau de bœufs et met en pièces jusqu'à des taureaux. Cependant, dans les scènes littéraires et plastiques où ce motif revient régulièrement, les victimes de cette sauvagerie ne sont pas, comme on sait, les animaux qui évoquent des idées liées à la fertilité de la nature — ceux dont Dionysos a emprunté la forme lors de ses apparitions — mais ceux qui habitent les contrées sauvages, avant tout de jeunes chevreuils et de jeunes cerfs, mais aussi des ours et des loups.

11.

Le dieu dément

Ainsi les tentatives qu'il y a eu jusqu'ici en vue de rendre intelligible la démence dionysiaque à partir de besoins humains, spirituels ou matériels, ont complètement échoué. Non seulement les résultats auxquels elles sont parvenues ne sont en eux-mêmes aucunement dignes de foi, mais encore ils contredisent d'une manière inadmissible les sources les plus explicites et les plus importantes.

Nous devons revenir de nouveau au point de vue de K. O. Müller. La frénésie est une forme du culte qui appartient à la religion de Dionysos. Le dieu qui égare l'esprit, le dieu qui apparaît devant les hommes avec l'immédiateté la plus subjuguante, est accueilli et fêté par les femmes de la manière la plus extatique et la plus enthousiaste. Elles répondent à son apparition avec le comportement de la frénésie. Le mythe répète sans cesse combien violemment son assaut les arrache à la paix de la vie domestique, à la coutume et aux activités de la vie rangée, pour les transformer en danseuses des contrées sauvages et des solitudes montagneuses où elles trouvent le dieu et passent les nuits à délirer dans son cortège.

« Le pays tout entier va bondir tout à coup, quand Bromios guidera les thiases, vers les monts, où campe la

cohorte des femmes qui a déserté les métiers, les navettes, sous l'aiguillon de Dionysos *[1]. » Ainsi a-t-il détourné les filles de Minyas qui voulaient demeurer fidèlement à leurs ouvrages de femmes et attendre leurs époux [2], en faisant apparaître des prodiges et des signes effrayants. On dit aussi des Argiennes que, saisies par la démence dionysiaque, elles auraient abandonné leurs foyers [3]. L'image de la femme qui fuit la vie domestique et les ouvrages d'Athéna pour s'élancer les cheveux au vent dans les rondes de Dionysos revient à plusieurs reprises chez Nonnos [4].

Mais la conduite sauvage des femmes mortelles avait son modèle [5] dans les actions d'êtres plus hauts. On représentait Dionysos entouré de déesses [6], de nymphes qui l'avaient nourri quand il était enfant et déliraient à travers les forêts aux côtés du dieu quand il était devenu adulte [7] : celles-ci, quelles que soient leurs dénominations, étaient les vraies ménades, et c'est elles qu'ont en vue les œuvres d'art, quand elles dépeignent la Bacchanale, beaucoup plus souvent que des scènes humaines. Cependant, il n'y a pas de doute que les chœurs humains de ménades, thyiades, etc. se déchaînaient avec une sauvagerie analogue. Entre autres, une histoire comme celle que nous trouvons dans Plutarque [8] peut nous en donner une idée (Rohde aussi a utilisé cet épisode pour combattre le scepticisme excessif de Rapp). Si cependant le cortège humain copie la conduite du cortège divin, le dieu à son tour se reflétait dans celle du cortège humain. Nous entendons dire des Λαψύστιαι, une sorte de Βάκχαι, qu'elles portaient des cornes en imitation de Dionysos [9]. Lui-même est un esprit sauvage et turbulent, il est invoqué par les femmes d'Élis comme un taureau furieux [10]. Les Rhodiens connaissaient le dieu comme Θυωνίδας [11] et sa mère comme Θυώνη. Dans ses peintures et représentations, on lui voit les mêmes comportements et attributs qu'aux ménades.

* *Bacch.*, trad. Budé, p. 247.

Le prologue de *Hipsipyle* d'Euripide évoque « Dionysos qui bondit par les forêts de pin du Parnasse avec le thyrse et la nébride [12] ». Le chœur des *Bacchantes* [13] chante : « Et Bacchus tenant haut la torche de pin flamboyante attachée au narthex bondit, court, invectivant les égarés, les ramenant aux chœurs. Et ses cris accélèrent leur course, cependant qu'il secoue sa fine chevelure *[14] ». La soif de sang des ménades est la soif de sang du dieu lui-même. Dans la même tragédie, dans un passage qui précède immédiatement celui que nous avons cité [15], il est dit que le dieu « sort de la course bachique, s'abat sur le sol, sous la nébride sacrée, et pourchasse le bouc pour l'égorger et dévorer avec délice sa chair crue ». Selon Oppien [16], il s'amusait déjà étant enfant, à déchirer de petits boucs, puis à les ramener à la vie. On peut l'observer sur un vase à figures rouges [17] : comme une ménade il a déchiré un faon et danse dans un état d'excitation sauvage, balançant en l'air les deux moitiés. Il est expressément caractérisé comme « le frénétique », « le dément ». Le mode d'être des ménades, origine de leur nom, est par conséquent le sien. L'*Iliade* le connaît comme μαινόμενος Διόνυσος [18]. Selon Clément d'Alexandrie [19], il est le μαινόλης Διονυσος que les bacchantes honorent avec des orgies de chair crue [20]. Il danse avec les nymphes [21]. C'était, dit-on, la déesse Héra qui l'avait rendu fou [22]. Ce trait ne peut être écarté par aucune interprétation subtile, si embarrassant qu'il ait pu paraître aux savants jusqu'à présent. Ils sont passés par-dessus l'élément le plus important, l'idée centrale dont toute recherche doit nécessairement procéder.

Dionysos est le dieu *dément*. Pour l'amour de lui délirent les ménades. Ce qui fait question n'est donc pas la raison de leur égarement, mais bien plutôt la signification de la *démence divine*.

* Ed. Budé, p. 248.

« L'être des choses finies en tant que tel est d'avoir comme leur être-en-soi le germe de la disparition, l'heure de leur naissance est l'heure de leur mort. » (Hegel, *Logik.*)

« *Dionysos* : sensualité et cruauté. L'instabilité pourrait être interprétée comme jouissance de la force productrice et destructrice, comme *création perpétuelle.* » (Nietzsche, *Wille zur Macht.*)

Un dieu dément! Un dieu à l'essence duquel appartient la démence! Qu'ont vu les hommes, qu'ont-ils senti, que la monstruosité de cette représentation est chargée d'exprimer ?

La figure de tout vrai dieu est la figure d'un monde. Un dieu dément ne peut exister que s'il y a un monde dément qui s'ouvre à travers lui. Où est ce monde? Pouvons-nous encore le trouver et le reconnaître? A cette tâche personne ne peut nous aider que le *dieu lui-même.*

Nous le connaissons comme l'esprit sauvage de l'antithèse et de la contradiction : de la présence immédiate et de l'absolue distance, de l'extase et de l'horreur, de la vitalité illimitée et de la destruction la plus cruelle. L'élément de joie dans sa nature, le créatif, le bienfaiteur, l'extatique ont part aussi à sa sauvagerie et à sa folie. Ceux-ci également ne sont-ils pas déments parce qu'ils portent déjà en eux-mêmes une dualité, parce qu'ils se tiennent sur le seuil au-delà duquel un pas conduit au démembrement et aux ténèbres? Nous touchons ici une énigme cosmique : le mystère de la vie qui s'engendre elle-même à nouveau. L'amour qui vole à la rencontre du miracle de la procréation est touché par la folie. Ainsi est l'esprit qui est ébranlé par l'impulsion créatrice. Platon connaît la « folie » du philosophe (μανία καὶ βακχέια)[23]. Mais

Schelling dit : « Depuis Aristote c'est devenu un lieu commun de dire que personne ne crée jamais quelque chose de grand sans une étincelle de folie. Nous dirions plutôt : sans une constante sollicitation de la folie. » *(Les Ages du monde.)*

Qui crée quelque chose de vivant doit s'enfoncer dans les profondeurs primordiales où résident les forces de la vie. Et quand il émerge, une lueur de folie brille dans ses yeux parce que dans ces profondeurs la mort vit ensemble avec la vie. Le mystère originel est lui-même dément — foyer de la dualité, unité du discord. Il n'est pas nécessaire ici de faire appel aux philosophes; nous pourrions cependant citer beaucoup de passages de Schelling. Tous les peuples et les âges attestent cela par leurs expériences vitales et leurs rituels.

L'expérience des peuples leur dit : partout où il y a des signes de la vie, la mort elle aussi est proche. Plus vivante devient cette vie, plus proche la proximité de la mort, jusqu'au suprême moment, le moment enchanté où quelque chose de neuf est créé, où la mort et la vie se touchent dans une joie démente. Le tourbillon et le frisson de la vie doivent leur profondeur à l'ivresse de la mort. Chaque fois que la vie s'engendre à nouveau, le mur qui la sépare de la mort s'écroule momentanément. La mort vient aux vieux et aux malades de l'extérieur, apportant crainte ou réconfort. Ils y pensent parce qu'ils sentent que la vie s'évanouit, mais pour les jeunes l'intimation de la mort se lève à partir de la pleine maturité de leur propre vie et les enivre au point que leur extase devient illimitée. La vie devenue stérile s'avance en chancelant à la rencontre de sa fin; mais depuis toujours, dans l'enthousiasme, l'amour et la mort se sont salués et captivés.

Ce lien d'essence éternel est la raison du fait remarquable que les peuples, depuis un temps immémorial, ont su que les morts et les puissances du monde souterrain sont présents aux événements centraux et aux fêtes de la vie, nommément à la naissance et à la puberté. La recherche récente, qui a rarement le courage de s'enfoncer dans la

profondeur, préfère chercher la signification des cultes et des mythes dans le monde conceptuel d'une croyance populaire devenue pusillanime plutôt que dans le sérieux de l'existence elle-même. Elle a donc référé ces usages et ces vues à la peur humaine des démons nuisibles et des fantômes. Mais aucun progrès ne sera fait si nous voulons jouer partout les esprits supérieurs et pensons seulement à convaincre les auteurs de vénérables institutions d'erreur et de superstition. Ils en savaient plus sur la vie que nous. Aux grands moments où la vie avance, ils ont su voir la mort en face parce qu'elle est réellement là. A chaque naissance, la vie est ébranlée dans ses ultimes fondements, non par la maladie ni par quelque menace extérieure, mais par sa plus importante fonction. C'est précisément dans cette circonstance que son lien avec la mort devient le plus clair. Les peuples qui célèbrent des fêtes comme celles-ci ne se bornent pas à penser aux périls. Ils croient fermement que la présence du monde souterrain est absolument indispensable au grand événement qui s'accomplit avec la naissance. Est-ce une illusion? Chacun de nous n'a-t-il pas le visage d'un mort? Chacun ne vit-il pas la mort de ceux qui sont venus avant lui? Ne reproduit-il pas leurs traits, leurs mouvements, leurs pensées et émotions? N'est-il pas l'expression de tout le monde antérieur? Dans l'enfant nouveau-né, l'aïeul émerge des ténèbres de la mort. C'est pourquoi les divinités de la naissance et de la fertilité se tiennent si proches des divinités de la mort, c'est pourquoi elles se confondent souvent complètement.

De cela témoignent aussi les rites de puberté célébrés aujourd'hui encore parmi les peuples primitifs. Là où une puissance de génération apparaît à nouveau et où ce miracle vital commotionnant donne lieu à des rites et à des célébrations, les symboles et les esprits de la mort sont toujours présents avec leurs angoissants et même avec leurs plus terribles dangers. Des interprétations, ou rationnelles ou mystiques, ont été proposées également pour ces coutumes.

Elles peuvent se référer, au moins en partie, à des rapports de témoins oculaires. Mais l'avenir montrera sans doute que, dans ce cas aussi, c'était l'exaltation des profondeurs de la vie qui invoquait les chœurs dansants de la mort et appelait ses esprits et sa monstruosité à assister au procès primordial d'une métamorphose de la vie.

Les fêtes des morts qui coïncident avec le commencement du printemps nous montrent aussi avec quelle force la vie au sommet d'elle-même a toujours parlé ce langage. Les interprétations récentes de ce phénomène apparaissent comme des jeux d'enfant à côté du haut sérieux de l'idée originelle selon laquelle les esprits du règne des morts sont présents au réveil de la nature. Comme toutes les idées originelles, celle-ci est éternelle. Toutes les générations doivent à chaque fois redécouvrir que le bourgeonnement et la floraison les plus exubérants sont animés du souffle de la mort. Cela ne signifie pas monition ou précaution, mais la profondeur infinie de la joie.

La philosophie, héritière du mythe, a su, dès l'aurore de son apparition, que la mort était fondée sur l'être lui-même et arrêtée en lui. Dans la plus antique parole de la tradition, le caractère périssable des choses qui sont est désigné comme une expiation qu'elles doivent s'administrer les unes aux autres [24]. La même idée réapparaît souvent plus tard. Schelling dit [25] : « Rien de ce qui est et devient ne peut être ou devenir sans qu'une autre chose en même temps soit ou devienne et même la mort d'un produit de la nature n'est que le paiement d'une dette qu'il a contractée envers tout le reste de la nature; il n'y a donc rien d'originel, rien d'absolu, rien qui existe par soi à l'intérieur de la nature. » Et un Calderon osait dire :

Car le plus grand péché de l'homme
*Est qu'il est né**.

* *La vie est un songe.*

Ici, l'inextricable association de la vie avec la mort — non malgré l'essence du vivant, mais précisément *à cause* d'elle — est investi d'un sens inusité. Cependant une idée demeure qui est partagée par toutes les croyances originelles de l'humanité et attestée par les mythes et les cultes, c'est que la mort n'est pas à chercher d'abord à la fin de la vie, mais à son commencement, et qu'elle assiste toutes les créations de la vie.

Toute ivresse monte de la profondeur de la vie rendue abyssale par la mort. D'elle surgit la musique — la musique dionysiaque qui transforme le monde où la vie était devenue une habitude et une certitude, et la mort un mal menaçant; elle anéantit ce monde avec la mélodie de l'extraordinaire qui se moque de tous les essais de réassurance. « Richard Wagner dit de la civilisation qu'elle est neutralisée par la musique comme la lueur d'une lampe par la lumière du jour [26]. » De ces abysses naissent aussi l'extase et la mantique. Ce ne sont pas des « sorties de soi-même » sans base, ni de la « clairvoyance ». Comment l'enthousiasme pourrait-il être créateur s'il s'agissait d'une insuffisance, d'un manque couplé à un désir d'avoir? Les profondeurs originelles s'ouvrent et un monstre apparaît devant lequel doivent s'évanouir toutes les limites que le jour normal avait posées; là l'homme se tient au seuil de la folie; il est même déjà en elle, bien que sa frénésie, qui veut devenir destructrice, demeure encore voilée. Il a déjà été rejeté hors de tout ce qui est sûr, de tout ce qui est posé, de tout hâvre de pensée et de sentiment dans le chaos cosmique originel où la vie, entourée et enivrée de mort, se métamorphose et se renouvelle éternellement.

Mais le dieu lui-même n'est pas seulement touché et saisi par le souffle de l'abîme. Il est lui-même le monstre qui vit dans la profondeur. De son masque il regarde les hommes et les fait chanceler par l'ambiguïté de la proximité et de l'éloignement, de la vie et de la mort en un.

Son esprit tient ensemble les opposés. Car il est l'esprit de l'excitation et de la sauvagerie, et tout ce qui vit, devenant bouillonnant et ardent, surmonte la séparation entre lui-même et son opposé, et l'a déjà intégré à sa jouissance. Ainsi tous les pouvoirs de la terre dans le dieu font un : la volupté procréatrice, nourricière, enivrante; l'exubérance qui donne la vie; et la douleur déchirante, la pâleur mortelle, la nuit muette de l'avoir-été; il est le délire qui enveloppe toute conception et naissance, et dont la sauvagerie est toujours prête à s'avancer dans la destruction et la mort. Il est la vie qui, quand elle déborde, devient folle et dans sa jouissance la plus profonde s'apparente à la mort. Ce monde abyssal de Dionysos est appelé dément à bon droit. C'est le monde auquel pensait Schelling quand il parlait de « la folie se déchirant elle-même » qui « toujours demeure le plus intime de toutes choses, et, dominée seulement par la lumière d'une plus haute intelligence et en quelque sorte rédimée par elle, est la force authentique de la nature et de toutes ses productions ». *(Les Ages du monde.)*

La plénitude de vie et la violence de mort sont toutes deux également prodigieuses chez Dionysos. Rien n'a été affadi, mais rien non plus n'a été dénaturé et transformé en quelque chose de fantastique, comme c'eût été le cas en Orient. Tout est vu selon la manière grecque : clarté, forme. Les Grecs enduraient cette réalité dans toute sa dimension et la révéraient comme divine. D'autres peuples furent touchés par le même être et durent lui répondre avec une diversité de représentations et de pratiques, comme en témoignent leurs célébrations pour la naissance, la puberté et beaucoup d'autres coutumes. Mais aux Grecs il s'est présenté sous la figure d'un dieu. Et le dieu délirant qui apparaissait avec un essaim de femmes délirantes appelait les femmes mortelles à délirer avec lui. Il apportait le monde originel avec lui. C'est pourquoi son assaut dépouillait les mortels de toutes leurs conventions, de tout

ce qui les rendait « civilisés » et les lançait dans la vie qui est ivre de mort quand elle brûle de sa plus grande vitalité, quand elle aime, procrée, donne naissance et célèbre le printemps. Alors le plus éloigné est proche, le passé est présent, tous les âges sont reflétés dans l'instant. Tout ce qui est se tient étroitement embrassé. L'homme et l'animal respirent la même chaleur maternelle. Les cris de joie remplissent l'air partout, au miracle des sources qui coulent d'une terre ouverte, jusqu'à ce que la démence devienne une sombre tempête et fasse exploser la frénésie extatique en frénésie cruelle et destructrice.

Nous ne devrions jamais oublier que le monde dionysiaque est, avant tout, un monde féminin. Ce sont des femmes qui éveillent Dionysos et l'élèvent, des femmes qui l'accompagnent partout où il va, des femmes qui l'attendent, et qui sont les premières à être frappées par sa démence. C'est pourquoi, malgré toute la volupté et la sensualité qui se manifestent avec tant de hardiesse sur les célèbres sculptures, l'authentiquement érotique ne se trouve qu'à la périphérie. Beaucoup plus importants que l'acte sexuel sont la naissance et l'allaitement des enfants. Nous en dirons davantage sur ce sujet plus tard. Le terrible ébranlement de la naissance, la sauvagerie qui appartient à la mère sous sa forme originelle, une sauvagerie qui peut se déchaîner d'une manière effrayante, et pas seulement chez les animaux — tout cela révèle l'essence la plus intime de la démence dionysiaque : le bouillonnement de la vie fondamentale entourée par les orages de la mort. Parce que ce tumulte se tient en attente et s'annonce dans les profondeurs les plus insondables, toute l'ivresse de la vie est déclenchée par la démence dionysiaque prête à transgresser les limites de l'extase pour se transformer en une sauvagerie dangereuse. L'état dionysiaque est un *phénomène originel* de la vie — auquel l'homme aussi doit participer à tous les moments de naissance de son existence créatrice.

En face de ce monde féminin se tient, décidément viril, le monde d'Apollon. En lui ne règne pas le mystère vital du sang et des forces de la terre, mais la clarté ouverte et l'ampleur de l'esprit. Cependant, le monde apollinien ne peut exister sans l'autre. C'est pourquoi il ne lui a jamais refusé la reconnaissance.

Nous reviendrons là-dessus dans la conclusion de ce livre.

12.

La vigne

Le mode d'être divin de Dionysos, le caractère fondamental de sa nature, est maintenant découvert : c'est la démence. Mais ici ce mot signifie infiniment plus que le dérangement passager ou durable susceptible d'affecter un homme que les Grecs, sous le nom de Lyssa ou d'Érinys, conçoivent comme une puissance démoniaque.

La démence qui s'appelle Dionysos n'est pas une maladie, une déchéance de la vie : elle est la compagne de sa santé la plus haute, le tumulte qui surgit du plus intime d'elle-même lorsqu'il mûrit et déborde. C'est la démence du sein maternel, celle qui préside à toute création, rejette sans cesse au chaos l'existence ordonnée, amène la félicité et la douleur originelles, et en elles le chaos originel de l'être. C'est pourquoi Dionysos, malgré son affinité avec les esprits infernaux, avec les Érinyes, le Sphinx et Hadès, est un grand dieu, un vrai dieu, ce qui veut dire : l'unité et la totalité d'un monde infiniment multiple, englobant tout ce qui vit.

L'exaltation profonde par laquelle s'annonce cette démence trouve expression dans la *musique* et dans la *danse* [1]. Ce que celles-ci signifiaient pour le cortège de Dionysos, d'innombrables œuvres d'art peuvent nous

l'apprendre. Lui-même est appelé Μελπόμενος [2] et Χορεῖς. A Argos on montrait le tombeau d'une ménade du nom de Χορεία [3]. Nous rencontrons des ménades faisant de la musique sur des peintures de vase et dans la poésie de Nonnos [4]. Bacchos apprend des chants aux nymphes [5]. Enfant, il aurait déjà dansé dans le sein maternel. Son lien avec les Muses est attesté par de multiples sources. Dans la légende de Lycurgue, quand il cherche refuge dans les profondeurs de la mer, il s'enfuit chez les Muses, selon la croyance des femmes qui célèbrent les Agrionies à Chéronée [6]. Sur l'île de Naxos il est nommé Μουσαγέτης [7]. L'hymne de Philodamos de Scarphéia [8] dit qu'il s'est rendu de Thèbes à Piéria; là les Muses l'auraient accueilli, paré de lierre, avec des chants de fête [9]. A Pelopion en Olympie, il y avait des autels dédiés à Dionysos et aux Charites, et entre eux des autels consacrés aux Muses et aux Nymphes [10].

Dans la *prophétie*, la démence se présente comme un savoir mystérieux. Plutarque [11] dit expressément que Dionysos, selon l'opinion des « Anciens », jouait un rôle important dans la mantique [12]. Il rappelle aussi à ce propos le passage des *Bacchantes* d'Euripide où le dieu est caractérisé comme μάντις, et où il est ajouté, à titre d'explication, que le délire et l'essence des bacchantes sont remplis de prophétie [13]. On nous dit encore des Bacchanales transférées à Rome que des hommes en extase y faisaient des prédictions [14]. En Thrace, selon Hérodote [15], il y avait un oracle de Dionysos avec une prophétesse, comme à Delphes [16]. Sans ambages Euripide nomme Dionysos le « Prophète des Thraces [17] ». Il aurait donné des oracles à Delphes avant même Apollon [18]. Dans la Grèce elle-même, nous ne connaissons, assurément, qu'un seul oracle de Dionysos, celui de l'Amphicléia Phocéenne [19].

Sur la nature de la prophétie dionysiaque, nous n'avons malheureusement que des informations insuffisantes. Dans un écrit attribué à Aristote, on trouve cette remarque

intéressante : les prophètes d'un oracle thrace de Dionysos ne prédisaient l'avenir qu'après avoir consommé une bonne quantité de vin, tandis que les prophètes apolliniens à Claros se bornaient, pour trouver l'inspiration, à boire une eau sacrée [20].

La musique, la danse et la divination, ces trois perfections, apparaissent, telles les splendeurs du monde originel ravivé, comme de merveilleux bienfaits issus de la démence dionysiaque. Mais il y a une plante sacrée dans laquelle celle-ci surgit elle-même de la terre sous la forme d'un suc enivrant : *le vin.*

On a bizarrement estimé que Dionysos n'a pu être un dieu du vin dès le début. K. O. Müller, qui jugeait décisif le fait qu'Homère ne mentionne nulle part le vin comme un don de Dionysos, ajoute du moins qu'il a été « conforme au caractère du culte » que la consécration du vin lui fût plus tard associée [21]. Plus récemment, on a soutenu que le vin a certes fait partie dès les temps anciens du culte de Dionysos, mais seulement comme moyen pour susciter l'enthousiasme [22]. « Seulement »? — L'époque à laquelle sont apparus les cultes et les mythes portait-elle sur les choses un regard en tous points identique au nôtre? Pour nous, les choses sont définies par leur usage et ne signifient presque rien en elles-mêmes. Est-il cependant pensable que les Grecs aient attribué au vin la puissance merveilleuse d'élever l'homme au divin sans révérer en même temps en lui l'esprit du divin? L'importance qu'on croyait devoir attribuer au vin dans l'ancien culte de Dionysos est déjà suffisante en elle-même à démontrer le caractère originel de la croyance en Dionysos comme dieu du vin. Cela même qui distingue le vin parmi les produits de la terre, lui a assuré depuis toujours, on l'admet, sa place dans le culte du dieu : le pouvoir qui se trouve en lui de métamorphoser, d'inspirer et d'élever. C'est ce pouvoir dont l'effet peut encore nous rendre tangible l'ancienne croyance selon laquelle un dieu se révèle dans le vin. Mais nous ne sommes

pas renvoyés seulement à des considérations générales. Les faits que nous transmettent les sources elles-mêmes nous donnent la certitude que le vin a toujours été considéré comme le don de Dionysos. Homère, dans le monde duquel ce dieu n'a guère d'importance, n'ignore cependant aucun des traits fondamentaux de son culte et de son mythe : il le connaît parfaitement, ainsi que nous l'avons montré plus haut (p. 60 sq.) comme le dieu du vin. Plus révélatrices encore sont les fêtes de son épiphanie pendant lesquelles un miracle faisait jaillir du vin, et fleurir et fructifier en quelques heures de la vigne (voir au-dessus p. 105). Une foi qui s'exprime dans des formes semblables, remonte incontestablement à la plus haute antiquité. La prodigieuse importance que la vigne a toujours eue au cours de l'histoire en tant que plante dionysiaque, aurait dû mettre en garde contre l'hypothèse qui la présente comme une innovation plus ou moins contingente. Car seul ce qui est radical peut connaître un aussi puissant déploiement. Le prochain chapitre montrera quel contresens on fait à considérer Dionysos comme un dieu de la végétation en général qui ne serait devenu qu'avec le temps le dieu spécifique du vin.

Le vin que « la mère sauvage », comme dit Eschyle [23], a engendré, « la boisson ardente de la mère noire », comme l'appelle Euripide [24], est une métaphore du dieu lui-même. Comme celui-ci, il ne devient complet que par le miracle d'une seconde naissance. Dionysos, arraché au sein de sa mère foudroyée, avait pour gardiennes (comme le répète si souvent Nonnos) les flammes de la foudre. Il est appelé « celui qui est né du feu » (πυριγενής) [25], « l'ardent » (πυρόεις) [26]. Le vin aussi a une nature ardente. A partir de ce fait, certains ont pensé pouvoir expliquer le mythe de la naissance du dieu dans le feu [27]. Archiloque entonne son hymne à Dionysos avec les mots : « frappé par la foudre du vin » [28]. Poséidonios assurait que le sol brûlant des contrées volca-

niques produit le meilleur vin [29], et certains [30] ont tenté d'asseoir sur cette base l'idée du πυριγενὴς Διόνυσος. Platon [31] veut interdire le vin aux adolescents, pour que du feu ne soit pas versé sur leur feu. L'éthique de Poséidonios prend aussi en considération la nature ardente du vin [32].

Le mystérieux processus de la fermentation et de la maturation du vin a aujourd'hui encore le pouvoir d'évoquer chez les vignerons et les connaisseurs des représentations qui rappellent de loin la pensée mythique. Ils considèrent le vin comme un être vivant qui se forme progressivement en évoluant du bouillonnement chaotique de la jeunesse à la limpidité et à la force de la maturité. Il arrive alors, au moment où la maturation semble achevée et où le plus haut degré de l'excellence paraît atteint, que le mouvement chaotique reprenne à nouveau, comme chez un homme qui retomberait dans la puberté pour parcourir une fois encore le chemin du développement et parvenir à un degré encore plus haut de lucidité. Certains croient même en une mystérieuse sympathie entre les vins approchant de la maturité, et tiennent pour imprudent de les mettre les uns à côté des autres sans discrimination car le développement de chacun peut être stimulé ou entravé par son voisinage. Le vin semble par sa transformation restituer l'ardeur solaire captée à l'air libre; selon une vieille croyance populaire, il demeure en rapport avec la vie de la nature. Ainsi s'expliquerait que le vin qui fermente se remette à travailler au printemps quand les vignes fleurissent.

Quand les vignes refleurissent
Le vin travaille dans le tonneau
Quand les roses refleurissent
Je ne sais pas ce qui m'arrive *.

* Goethe.

Cette plante merveilleuse, qui a inspiré tant de profondes réflexions, a toujours été considérée comme le plus beau don de Dionysos et comme sa manifestation dans la nature. Même si nous ne le savions pas, nous serions contraints de constater que le vin porte en lui les merveilles et les secrets de ce dieu, son absence de limites et sa sauvagerie. Du moment où la croyance en Dionysos fut vivante, les croyants purent, grâce au vin, apprendre et connaître toujours plus profondément sa nature. Le plaisir, la souffrance et tous les contrastes de Dionysos ne sont-ils pas contenus dans l'émotion profonde qu'il provoque dans l'âme qu'il saisit? « Que tu portes en toi la plainte ou le rire, que ton contenu soit la dispute et les folles amours ou le sommeil heureux, ô toi, pieuse amphore [33]! » Ainsi Horace, dans un hymne émouvant, s'adresse-t-il au vin vieux, comme lui, de quarante ans. Tout le monde loue le vin d'apporter la joie; mais cette joie est d'une profondeur inexprimable, parce que coule en elle quelque chose qui est apparenté aux larmes. D'après la belle histoire que nous lisons dans Nonnos, le vin aurait jailli du corps d'Ampelos, le favori mort, pour qui Dionysos pleurait *(weinte)* à chaudes larmes. Ainsi la gaîté des hommes jaillit des pleurs d'un dieu. « Bakkhos, le Maître, a pleuré, pour apaiser les larmes des mortels [34]. » Et lorsque le dieu affligé goûta dans le fruit de la vigne toute la splendeur et tout le charme du jeune mort, alors son cœur se rasséréna.

Ce mythe, si tard qu'il apparaisse dans la littérature, fait signe vers l'obscur mystère d'où naît la démence enchanteresse qui transfigure si soudainement l'existence. C'est pour le « délice des mortels » (χάρμα βροτοῖσιν) que Sémélé, est-il dit dans l'*Iliade*, a porté Dionysos. Dans Nonnos [35], Zeus dit à son amour après l'étreinte : « Bienheureuse es-tu qui enfanteras une grande joie pour les dieux et les hommes; car tu as conçu un fils qui apportera aux mortels l'oubli de la souffrance. » Il s'agit du Dionysos « riche en joies » (πολυγηθής), comme le nomme Hésiode [36].

Aucune plante ne doit être plantée de préférence à la vigne, dit Alcée [37], et après lui Horace [38], qui appelle la vigne « sacrée », comme fait Ennius [39]. Une boisson de source divine élève soudain au-dessus du souci et de la peine, le pauvre se sent riche, l'esclave libre, le faible puissant et grand, comme le disent les poètes avec de pieuses louanges [40] en d'innombrables passages. Aucun n'est plus beau ni plus profond que celui de l'hymne d'Horace (3, 21) : « tu tourmentes agréablement les esprits d'ordinaire insensibles... tu rends l'espoir aux cœurs anxieux, tu donnes au pauvre la force et la vigueur; quand il est plein de toi, il regarde sans trembler les diadèmes des rois irrités et les armes des soldats *. »

Ainsi sont abolies toutes les contraintes et toutes les hiérarchies, comme si la liberté du monde originel se trouvait d'un seul coup à nouveau présente. Et cette liberté rend aussi les hommes ouverts et vrais. Le vin, selon la belle affirmation de Plutarque [41], délivre l'âme de la servitude, de l'angoisse et du mensonge et enseigne aux hommes, dans leurs rapports mutuels, la vérité et la franchise. Il porte à la lumière ce qui était caché [42]. Des locutions proverbiales associent depuis toujours le vin et la vérité [43]. C'est une bonne chose, dit-on, de chercher la vérité dans des conversations sérieuses en buvant du vin, et les accords conclus autour d'un verre de vin auraient été tenus jadis pour les plus sacrés et les plus inviolables [44].

En vérité, le dieu qui faisait présent à la race humaine d'une telle consolation et d'une telle libération devait être expert en souffrance. Secours divin, la vigne a été donnée aux hommes, dit-on, après le déluge. Aion, raconte Nonnos [45], se plaignait devant Zeus de la vie pénible et soucieuse des nouveaux hommes, et le priait de bien vouloir leur accorder en consolation le nectar céleste; mais Zeus expliqua qu'il engendrerait un fils qui apporterait à la

* Trad. F. Richard (légèrement modifiée), éd. Garnier, p. 137.

race humaine un autre chasseur de soucis, un autre porteur de joie, la vigne. Les anciens Israélites pensaient d'une manière analogue quand ils racontaient comment Noé apparut parmi les malheureux hommes. Son père s'écria à sa naissance : « celui-ci nous soulagera dans notre labeur et dans le travail pénible de nos mains par la terre même que Yahvé a maudite [46] ». Et Noé planta le premier vignoble après le déluge [47]. Ainsi poussa, du même sol qui ne permettait à l'homme de gagner son pain qu'après beaucoup de labeur et de souci, la merveille de la consolation, de la délivrance et de la joie; la boisson qu'on offrait, d'après le rite funéraire israélite, à celui qui était accablé de douleur [48], et dont il est dit (*Proverbes*, 31, 6) : « Donnez la boisson enivrante à celui qui va périr, et le vin à ceux dont l'âme est dans l'affliction, qu'ils boivent et oublient leur détresse et ne pensent plus à leur souffrance [49] ! »

Mais le vin est aussi un triomphateur. Aux plus forts et aux plus obstinés, il révèle la grandeur du Dieu exultant et dansant, au regard tendre, qui est en même temps le plus puissant conquérant et triomphateur. De telles merveilles font l'objet d'innombrables mythes. Dionysos seul peut par la magie du vin rendre traitable l'implacable Héphaïstos, contre lequel Arès lui-même ne peut rien faire. Le vin a même eu le pouvoir de briser l'inflexibilité des déesses du destin, quand Apollon, pour l'amour d'Admétos, a eu recours à lui pour les duper [50]. Le vin subjugua « même des Centaures », dit un vers célèbre de l'*Odyssée* [51]. C'est grâce au vin que Midas se rend maître de Silène, qui doit lui révéler un savoir occulte. Dionysos lui-même surmonta la résistance de ses plus grands ennemis et de ses bien-aimées les plus farouches avec l'aide de cet allié, comme le rapportent plusieurs mythes qui nous sont connus par la poésie tardive. Et Ulysse le prend pour compagnon quand il s'en va affronter le Cyclope qui ne veut rien savoir du droit et de la morale [52].

Enfin, dans la boisson qui a le pouvoir de libérer, de

réconforter et d'apporter la félicité, sommeille aussi la démence du dieu terrifiant. Le vin troubla tant l'esprit du centaure Eurytion qu'il accomplit dans son délire (μαινόμενος) des forfaits qui le menèrent à sa perte [53]. Pour les terribles conséquences de la boisson sans mesure, il n'est pas besoin de témoignages nombreux. L'intensité croissante des effets du vin est fréquemment décrite en ses degrés successifs [54] : du bien-être, de l'amour, du plaisir et du sommeil, à l'extravagance, aux cris, à la violence et enfin à la démence (μανία). Plutarque dit que les effets terribles de l'ivresse, qui plonge les hommes dans le délire, reçoivent en Égypte l'explication suivante : le vin est le sang des ennemis des dieux et la vigne est le produit de la terre qui recouvre leur corps [55].

Ainsi le vin est, de tous les produits de la terre, l'image la plus belle du dieu aux deux visages, celle qui manifeste le plus clairement son essence miraculeuse, sa sauvagerie aimable ou terrifiante. Telle est assurément la figure sous laquelle le vin a toujours été reconnu, depuis que Dionysos et le vin sont apparus parmi les hommes. Pour nous qui sommes habitués à nous servir des dons de la nature selon notre bon plaisir sans jamais nous étonner de leurs secrets, le vin évoque la gaîté et la licence, sans doute aussi un danger pour la santé et les bonnes mœurs. Mais le Grec de l'antiquité était saisi par le sérieux absolu de cette vérité : ici le plaisir et la souffrance, l'illumination et l'égarement, l'aimable et le terrible vivent dans la plus étroite intimité. Et c'est cette unité des opposés qui apparaissait dans l'orgiasme dionysiaque avec une violence saisissante.

13.

La manifestation de Dionysos dans la nature végétale

C'est dans la vigne que croît la démence de Dionysos et qu'elle se communique à tous ceux qui jouissent de son suc merveilleux. C'est pourquoi elle est le plus pur symbole du dieu, la plus belle caution de sa présence.

Mais elle n'est pas son unique séjour. En tant qu'il est un vrai dieu, il ne saurait manquer de pénétrer de son esprit un vaste empire de phénomènes naturels, d'y œuvrer et de s'y manifester de mille manières, encore que toujours pareil à lui-même. De plus, cet empire est un tout : non pas simplement une portion découpée dans le monde, mais l'une des formes éternelles de sa totalité.

Il n'y a pas de concept apte à saisir le trait qui unit l'empire dionysiaque. Mais nous le reconnaissons à cet esprit dément si présent, si sensible dans le vin. Les multiples autres créatures dans lesquelles le dieu se manifeste au premier chef, auront donc ainsi toutes à leur manière une parenté avec la vigne, et la nature du cep est propre à nous apprendre qu'un trait bien particulier caractérise ce qui appartient à Dionysos. Son action ne s'étend pas seulement à la végétation en général, comme on dit aujour-

d'hui, mais à tout un élément de la vie, plein de secrète excitation, qui se manifeste de façon particulièrement claire dans certaines plantes, mais se fait connaître aussi multiplement dans le monde des bêtes et des hommes.

Outre la vigne, le *lierre* est la plante favorite de Dionysos [1]. Le lierre pare et distingue Dionysos comme le laurier Apollon. C'est pourquoi il s'appelle : « couronné-de-lierre (κισσοκόμης) [2] ». Le masque plus grand que nature du dieu à Ikaria est également couronné de lierre [3]. Dans le dème Akharnès on l'appelait Κισσός tout court, et c'est là aussi qu'aurait poussé le premier lierre [4], que l'on disait autrefois inconnu dans toute l'Asie au point qu'on ne pouvait en trouver qu'aux Indes, à Nysa et sur le mont Méros, signe que le dieu avait été là [5]. De même on portait aussi la couronne de lierre lors du culte de Dionysos [6]; le thyrse était entouré de sarments, et l'on dit même qu'à l'époque hellénistique, ceux qui étaient voués au dieu se faisaient tatouer le signe de la feuille de lierre [7]. D'après le mythe, le lierre serait apparu lors de la naissance de Dionysos afin de protéger l'enfant contre la foudre dont les flammes dévoraient sa mère [8]. Il se serait enroulé tout autour de la maison de Cadmos et aurait amorti les secousses du tremblement de terre accompagnant les coups de la foudre [9]. C'est pourquoi les Thébains consacraient au dieu une colonne entourée de lierre [10], et allaient jusqu'à le nommer lui-même : « Celui-qui-entoure-les-colonnes (Διόνυσος Περικιόνιος) [11]. » La fontaine Kissusa, à Thèbes, dans laquelle les Nymphes avaient baigné Dionysos enfant après sa naissance, tient aussi son nom du lierre [12].

La raison pour laquelle la vigne appartient à Dionysos n'était pas difficile à saisir. Mais le lierre aussi a des propriétés qui renvoient au dieu, ce qui devient particulièrement lumineux lorsque nous confrontons et comparons le lierre avec la vigne.

La vigne et le lierre sont comme deux frères qui se seraient développés dans des directions opposées sans

pouvoir cependant renier leur parenté. Tous deux passent par une merveilleuse métamorphose. La vigne, à la saison froide, est comme morte, et ressemble dans sa sècheresse à un tronc inutile, jusqu'à ce que sous l'ardeur nouvelle du soleil elle éclate, éclosion sans égal de verdeur luxuriante et de sucs capiteux. Ce qui s'accomplit avec le lierre n'est pas moins remarquable : sa croissance présente une dualité qui rappelle tout à fait la double nature de Dionysos. Il produit tout d'abord ce qu'on appelle les pousses d'ombre, les vrilles grimpantes à feuilles lobées. Mais ensuite apparaissent les pousses de lumière, à la croissance verticale et dont les feuilles ont une tout autre allure, et enfin il produit des fleurs et des fruits. Il mériterait bien, comme Dionysos, le nom de « Deux-fois-né ». La manière dont il porte fleurs et fruits, tout en s'opposant à celle de la vigne, lui correspond étrangement. Il fleurit en automne, précisément à l'époque où le cep est vendangé, et il porte ses fruits au printemps. Entre ses fleurs et ses fruits s'étendent les mois d'hiver où a lieu l'épiphanie dionysiaque. Il rend pour ainsi dire hommage au dieu de l'orgie hivernale : ses pousses sortent, métamorphosées par un nouveau printemps. Mais même sous une telle métamorphose il demeure une parure de l'hiver. Alors que le pampre dionysiaque a le plus grand besoin de lumière et de chaleur solaires, ce besoin est chez le lierre étonnamment faible; sa fraîcheur verdoyante se développe même dans l'ombre et le froid. En plein hiver, lorsque la fête déchaînée bat son plein, ses feuilles dentelées s'étendent hardiment sur le sol forestier, ou grimpent après les souches comme si elles voulaient, à la manière des ménades, faire une ronde autour du dieu pour le saluer. On l'a comparé au serpent, et on a vu dans la nature froide qui leur est attribuée à tous deux la raison de leur appartenance à Dionysos [13].

Et en effet, le mouvement par lequel il rampe sur le sol ou s'enroule autour des arbres, évoque celui des serpents que les farouches compagnes de Dionysos attachaient à

leur chevelure ou tenaient en main. Nonnos raconte [14] que les serpents que des ménades avaient jetés contre une souche l'avaient entourée et s'étaient changés en sarments de lierre. Le lierre, dont les vrilles élancées courent sur le sol et escaladent les hauteurs avec tant de légèreté, semble trahir une secrète parenté avec les bêtes favorites du dieu qui par leur prompte agilité appellent la comparaison avec les ménades : la panthère, le cabri et aussi le dauphin.

Ces deux plantes consacrées à Dionysos viennent ainsi dans leur opposition réciproque jouer d'une manière qui en dit long. La vigne ivre de lumière est fille de la chaleur et engendre le torrent de feu dont la boisson embrase corps et âmes. Le lierre au contraire semble aller de pair avec le froid; la stérilité et l'inutilité de ses pousses d'ombre évoque même la nuit et la mort; il fallait le tenir à l'écart de nombreux sanctuaires [15]; cependant, il ornait aussi les tombes. On opposait sa nature au feu dont le vin semblait parent. C'est pour cela qu'il aurait protégé des flammes Dionysos nouveau-né. On attribuait à sa fraîcheur le pouvoir d'apaiser l'ardeur du vin et l'on pensait que c'était pour cette raison que Dionysos invitait les convives à s'en couronner [16].

Ce n'est pas un hasard non plus si, à l'encontre du jus de la treille vivifiant et exaltant, il sécrète un poison dont on croyait qu'il rendait stérile ou avait un effet médicinal calmant [17]. Mais on raconte [18] de l'escorte d'Alexandre le Grand, arrivée au mont Méros aux Indes, que, s'étant couronnée d'un lierre qui poussait là à son grand étonnement, elle serait entrée aussitôt dans une allégresse sauvage, saisie de l'esprit du dieu.

D'après Plutarque [19] les femmes possédées par Dionysos se jetaient sur le lierre pour l'arracher et s'en repaître; il y a tout lieu de croire, dit-il, qu'il possède une vertu stimulant la démence, et que, pareil au vin, il a pouvoir d'enivrer. Des observations modernes ont en partie confirmé ces intuitions [20].

Les deux plantes qui touchent Dionysos de plus près, la vigne et le lierre, dont nous avons vu l'admirable rapport fait de concordances et de contradictions, passent pour proches parentes également dans la botanique moderne : dans la classification des végétaux, le lierre se rattache à la vigne. Pour l'adorateur de Dionysos, la raison de cette parenté est dans le dieu aux deux visages dont l'essence, par elle, sort ainsi de terre. Lumière et ombre, chaleur et froid, fureur de vivre et dégrisement du dernier souffle, les deux faces de la figure dionysiaque, unies dans leur combat, la manifestent ici dans la croissance végétale, entrent en lutte l'une contre l'autre, chacune se changeant, ô étonnement, en son contraire. Mais si nous nous interrogeons au sujet de la substance qui véhicule le dionysiaque et ainsi traverse de part en part la croissance des plantes, Plutarque donne la réponse : Dionysos dans les croyances helléniques est le maître et le dispensateur de tout ce qui croît en milieu humide (πάσης ὑγρᾶς φύσεως) [21]; et dans le même sens, la traduction que fait Proclus de la doctrine de Philolaos confirme que Dionysos règne sur les créatures de la chaleur et de l'humidité (τὴν ὑγρὰν καὶ θερμὴν γένεσιν) dont le symbole est le vin en tant que substance chaude et hydratée [22].

Dans le vin, la chaleur devient brasier, boisson ardente qui enflamme corps et âme et a raison de tout. Mais à l'humidité chaude s'oppose l'humidité froide qu'à titre annexe Proclus dans le passage cité attribue à Cronos (τὴν ὑγρὰν καὶ ψυχρὰν οὐσίαν). Celle-ci, en tant qu'élément dionysiaque se manifeste dans le lierre aux allures de serpent qui verdoie même en hiver par temps de gel et qui, en dépit de la folâtre exubérance de ses vrilles, évoque les mystères de la nuit et de la mort.

Il va de soi que Dionysos doit être à l'œuvre, avec la même force vitale qu'en la vigne, dans la croissance des arbres et avant tout de ceux qui portent des fruits succulents. Dans le passage cité plus haut, Plutarque rapporte

pour confirmer son interprétation du dionysiaque, un fragment de Pindare [23] où on lit ce vœu : « Puisse Dionysos le joyeux accorder aux arbres plantés la prospérité, splendeur sacrée de la maturité ». Et, comme le même auteur le remarque ailleurs [24], Dionysos est ainsi en Grèce autant qu'ailleurs, vénéré comme « Dieu des Arbres » (Δενδρίτης). En Béotie, il s'appelle : « Celui qui vit et est à l'œuvre dans les arbres » (Ἔνδενδρος) [25]. D'après Diodore, on lui attribue en général le fait d'avoir soin de la croissance des arbres fruitiers [26]. Dans la légende cultuelle de Magnésie du Méandre, il est dit que la statue de Dionysos aurait été trouvée dans le tronc d'un platane éclaté [27], et le mythe d'Icarios à qui Dionysos avait fait présent du vin, finit, comme chacun sait, par le suicide de sa fille Erigoné, qui se pend à l'arbre au pied duquel son père était enterré.

Mais en fait c'est pourtant dans des arbres d'un genre bien particulier que l'esprit du dieu se manifeste, de même qu'il ne se manifestait que dans les plantes grimpantes à vrilles. Et l'on voit immédiatement que chez eux aussi, l'*élément humide* tient une place considérable.

Il faut nommer en premier lieu le *pin*, qui, comme le lierre, verdoie en hiver. Dans le mythe et le culte, il passe pour être l'arbre consacré à Dionysos. Dans les sauvages fêtes nocturnes du dieu, c'est son bois qui brûle dans les flambeaux [28], et le thyrse était surmonté d'une pomme de pin. L'infortuné Penthée s'en serait nourri, et l'oracle de Delphes avait enjoint aux Corinthiens de vénérer l'arbre « autant que le Dieu », sur quoi on fit tailler dans son bois une statue de Dionysos [29]. Une secrète parenté semble unir le pin et la vigne. Il pousse, disait-on, dans une terre *chaude*, là même où la vigne prospère le mieux [30]. Sa résine est utile à beaucoup d'égards pour la conservation et la bonification du vin [31]. Une secrète plénitude, comparable à la teneur de la vigne, semble se faire jour dans la substance précieuse qui jaillit de sa souche. Et c'est même, dit Plutarque, parce que Dionysos est le maître de l'humidité

et de la fécondité que le pin lui appartient (comme il appartient aussi à Poséidon).

La nature humide et féconde se manifeste d'une manière particulièrement significative, dans le *figuier*, qui était également consacré à Dionysos. Priape le revendiquait aussi. On sait assez qu'il symbolisait la vie sexuelle, et il n'est pas difficile de comprendre pourquoi [32]. Avec son bois on sculptait des phallus que l'on désignait d'un surnom de Dionysos : Θυωνίδαι [33]. Dionysos lui-même était nommé Συκίτης, Συκεάτης [34]. Le fruit gonflé de pulpe juteuse et sanguine a de tout temps évoqué de secrètes significations et il est donc superflu d'ajouter encore d'autres témoignages grecs.

Dans les *Nuées* d'Aristophane (320), la scolie nomme comme troisième plante favorite de Dionysos, à côté du lierre et de la vigne, le *myrte*. En lui semble de nouveau se manifester la face sombre du dieu bipartite. A la demande d'Hadès, Dionysos le lui aurait laissé en compensation après avoir ravi Sémélé aux morts. C'est le fondement de la croyance selon laquelle il y a une appartenance réciproque entre Dionysos et les morts [35].

Lorsque ainsi on dit parfois que Dionysos a rapport à la prospérité de la croissance en général, le culte et le mythe doivent pourtant nous apprendre que son activité dans le monde des plantes a lieu d'une manière particulière, ce qui fait de plantes aux qualités bien déterminées les symboles de son essence. A cela ne peuvent rien changer des noms aussi généraux que Καλλίκαρπος ou Αὐξητής. Les surnoms qui le caractérisent comme dieu des fleurs, Ἄνθιος [36], Ἀνθεύς [37], Εὐανθής [38], ne désigneront jamais les fleurs en général mais celles des plantes dionysiaques, celles de la vigne avant tout. Et lorsque a lieu, en son honneur, la « fête des fleurs » que sont les Anthestéries, lorsque Pindare dans ses *Dithyrambes* aux grandes Dionysies athéniennes se souvient particulièrement des roses et des violettes, même lorsqu'il est dit expressément que « Bacchus

aime les fleurs [39] », il n'y a là rien de plus qu'un seul fait : son apparition magnifique tombe au début du printemps, et les enfants de la campagne l'annoncent en ornant son chemin.

L'élément vital qu'est l'humidité, voilà d'où naissent les plantes consacrées à Dionysos. On comprendra mieux dans le chapitre suivant la signification profonde et même infinie de ce support des secrets dionysiaques.

14.

Dionysos et l'élément humide

HOMUNCULE

Dans cette douce humidité
Tout ce que même ici j'illumine
Enchante par sa beauté

PROTÉE

Dans cette humidité vitale
Brille en premier ton flambeau
Avec un concert splendide.

C'est ainsi que Goethe, dans la classique *Nuit de Walpurgis*, fait parler cet être, dont la flamme vacillante n'est encore qu'au seuil du devenir, avec l'antique maître de la métamorphose. C'est l'instant où Galatée, gloire des eaux, parcourt la mer sur son char de coquillage. Transporté d'enthousiasme, Thalès s'écrie :

Salut, salut de nouveau !
Quelle joie fleurit en moi
Sous la percée du beau et du vrai...

C'est de l'eau que tout a surgi !
C'est grâce à l'eau que tout subsiste !
Fais-nous la grâce de régner éternellement, Océan !

Et Homuncule éclate et se consume aux pieds de Galatée, pour s'évanouir dans le devenir par l'élément de l'onde et de l'amour.

Ces paroles et ces images, porteuses du plus merveilleux savoir, ont leur source dans les mêmes profondeurs vivantes du fond desquelles des millénaires plus tôt était venu le mythe; le mythe authentique qui n'avait rien à voir avec une fable, encore moins avec l'habillement allégorique et symbolique d'un savoir en soi rationnel, mais qui était l'image vivante de l'essentiel tel qu'il s'offrait à l'homme, et qui ne s'était pas encore délibérément égaré hors du monde en l'objectivant. Notre pensée moderne a consommé cet éloignement. Mais malgré cela le poète plonge toujours de nouveau dans les profondeurs éternelles. Et Goethe qui a su leur rester fidèle aussi comme chercheur et comme savant, y a puisé de telles visions que, l'espace d'un instant, le fossé gigantesque des millénaires semble se combler.

Pour le sens mythique, l'eau est l'élément où réside le secret originel de toute vie. Naissance et mort, passé, présent et avenir y mêlent leurs rondes. Là où le devenir a ses sources, là est aussi la prophétie.

C'est pourquoi les esprits des eaux sont prophétiques. Et — toute-puissante beauté, enchantement pour qui tous les trésors du devenir s'ouvrent — Aphrodite a surgi du fond de la mer, engendrée au cœur des flots par la semence d'Ouranos. L'eau, en se répandant dans toute la création, la vivifie, la rafraîchit et la nourrit. Filles des eaux, les Nymphes du Mythe nourrissent et élèvent les nouveau-nés. Dans l'*Iliade*, l'Océan est appelé Père des Dieux, et même Père du Tout [1]. Ces pensées fondamentales du mythe ont eu leur prolongement dans des doctrines philosophiques. Selon Thalès, l'eau est à l'origine de toutes

choses, et Aristote pense [2] que, comme le lui laissent entendre ses observations, tout ce qui est nourricier contient de l'eau, que la chaleur naît de l'humidité et que les germes de tous les êtres vivants sont de nature humide. Selon certains, ce serait même le sens profond du passage d'Homère cité plus haut [3].

C'est l'élément où Dionysos est chez lui. Comme lui, il trahit une double nature : l'une, lumineuse, joyeuse, vivifiante, et l'autre, sombre, inquiétante, dangereuse, meurtrière. Les esprits qui montent de ses profondeurs ne sont pas seulement prophétiques, mais comme l'esprit dionysiaque, ils apportent aussi la démence. « Saisi par les Nymphes » : ainsi appelait-on le dément (νυμφόληπτος, *lymphatus*). La faculté qu'a Dionysos de se métamorphoser accentue encore sa ressemblance avec les figures de l'eau vive : Protée, Thétis, et d'autres encore.

Que Dionysos sorte de l'eau et y retourne, qu'il trouve refuge dans ses profondeurs et y habite, de cela les mythes et le culte témoignent on ne peut plus expressément. Lors de la fête de son Épiphanie, les Argiens appelaient au son des trompettes Dionysos βουγενής à sortir du lac de Lerne, et en offrande au « Gardien des Portes », ils immergeaient un agneau dans les profondeurs insondables [4]. Jadis, Persée l'aurait jeté à la mer après l'avoir vaincu, lui et les « femmes de la mer » venues avec lui [5]. Le mythe que transmet l'*Iliade* (VI, 130, sqq) a son fondement dans la même représentation : devant Lycurgue se ruant sur les femmes dionysiaques pour les massacrer, le dieu se réfugie dans les profondeurs de la mer où Thétis l'accueille affectueusement. D'après Nonnos qui raconte en détail l'histoire de Lycurgue [6], Dionysos resta longtemps au fond de la mer et ne se montra à ses fidèles que beaucoup plus tard.

D'après la légende de Brasidas en Laconie, Dionysos enfant aurait été rejeté à la côte dans un coffre; il faut savoir que Cadmos, irrité de l'aventure de sa fille, les avait

fait jeter tous deux à la mer [7]. Sa tante Ino, qui avait pris soin de l'enfant après la mort de Sémélé, se serait aussi précipitée dans la mer. On verra au chapitre suivant combien l'eau joue un rôle important dans l'histoire des femmes qui sont en rapport avec Dionysos. A Métymna, à Lesbos, on croyait d'une statue du dieu qu'elle avait été repêchée dans la mer [8].

Ayant parcouru la mer, il vient donc ainsi au printemps fêter son Épiphanie dans les villes d'Ionie [9]. Hermippos [10] parle de toutes les richesses que transporte son noir vaisseau depuis qu'il sillonne la mer couleur de vin. La célèbre coupe d'Exekias le montre en haute mer sur son navire muni de voiles et sur lequel a poussé une grande vigne. Le char en forme de navire, sur lequel il fait son entrée lors des Anthestéries, est encore un rappel de ses voyages sur mer. Dans cette représentation de Dionysos navigateur, il n'y a sans doute pas seulement l'idée de sa venue d'au-delà des mers. De tous les témoignages que nous venons de citer, il ressort clairement qu'on pensait Dionysos lié étroitement à la mer et à l'eau en général. A ces témoignages s'ajoutent d'autres. A Pagases on l'adorait comme « Dieu de la Mer » (Πελάγιος), et à Chios, comme « Dieu de la Côte » (Ἀκταῖος). A Athènes, son plus ancien sanctuaire était situé ἐν Λίμναις, à Sparte également [11], et peut-être aussi à Sicyone [12]. Lui-même s'appelait Λιμναῖος [13], ou bien Λιμναγενής [14]. Wrede [15] a fait une belle description de la vallée humide et boisée d'Ikaria, site des anciens lieux de culte. La grotte (ἄντρον) qui revient si souvent dans le mythe et le culte de Dionysos, témoigne aussi de sa prédilection pour l'élément humide. A Eubée, il y avait aussi une « Grotte de Dionysos » (Διονύσου σπήλαιον) [16]. A Brasidas, en Laconie, on montrait la grotte dans laquelle Ino aurait élevé Dionysos enfant, après que la mer l'eut apporté dans un coffre [17]. Le 26e hymne homérique montre également le dieu grandissant dans une grotte, élève des Nymphes. Et à Berlin, on

peut voir de la même manière, sur un vase peint, le gigantesque masque du dieu érigé dans une grotte [18].

Dionysos lui-même dispense l'eau vivifiante et rafraîchissante. Près de Cyparission, en Mécénie, on montrait non loin de la mer une source qu'il aurait fait jaillir du sol d'un coup de son thyrse, et qui pour cela portait le nom de Διονυσιάς [19]. Sur la coupe de Phinée, à Wurtzbourg, nous le voyons avec Ariane sur un char fantastique, se dirigeant vers une fontaine de vin, tandis que trois Nymphes rafraîchissent leurs membres nus dans un jaillissement d'eau. Les Charites d'Orchomène, qui se baignent dans la fontaine Acidalia, sont nommées ses filles et aussi les filles d'Aphrodite [20].

La puissance inhérente à l'élément dionysiaque ne se borne pas à entretenir la vie, elle la crée aussi; et, substance créatrice, elle féconde comme un torrent la totalité du monde des bêtes et des hommes. Varron l'érudit savait de quoi il parlait lorsqu'il expliquait que le règne de Dionysos n'est pas reconnaissable uniquement à la succulence des fruits, qui culmine dans le vin, mais aussi à la semence des êtres vivants [21]. C'est à partir de cette activité du dieu qu'il expliquait l'usage de mener un *phallus* tout au long de son culte et de le couronner. On sait assez le rôle important que jouait dans ces fêtes ce symbole de la génération. « Une cruche de vin, une vigne, un bouc, une corbeille de figues et enfin le phallus », c'est ainsi que Plutarque décrit la simplicité originelle des fêtes de Dionysos [22]. On entonnait un chant en l'honneur du phallus [23]. Des écrits font état d'un grand phallus de bois utilisé pour le cortège de Dionysos à Delos [24]. Aux Dionysies d'Athènes, il était de règle que chaque colonie envoyât un phallus [25].

Il est inutile d'accumuler les témoignages. Nous voyons que le phallus, en tant qu'annonciateur du dieu qu'il accompagnait, jouissait d'une haute dignité. On nommait le phallus en bois de figuier θυωνίδας [26], nom de Dionysos lui-même à Rhodes, et à Métymna, le dieu, dont l'image,

dit-on, avait été repêchée dans la mer, portait le surnom de φαλλήν [27]. On a même pu identifier Dionysos à Priape [28] — qui, autrement, passait pour être le fils de Dionysos et d'Aphrodite (ou d'une nymphe) [29]. Mais le phallus ne fait qu'accompagner le dieu, il n'est qu'une puissance qui parade dans son entourage; mais il dénote par là même quelle distance le sépare du dieu dans la plénitude de son être. En effet, de toutes les merveilles de la vie qui sont sous son empire, la force animale de l'instinct sexuel n'est certainement pas la moindre, et avec une impétuosité sauvage, elle fait irruption hors de l'élément où le dieu se manifeste; mais toute la divinité de Dionysos fait d'autant mieux contraste, comme nous le montrent les vases peints chaque fois qu'ils représentent le dieu en compagnie de Satyres en rut [30]. Dans les *Acharniens* d'Aristophane, le phallus fêté dans des Dionysies locales, reçoit expressément le nom d' « ami du dieu » (φαλῆς ἑτᾶιρε Βακχιόυ) [31]; les autres sources disent la même chose.

Mais il y a une bête puissante, sous la forme de laquelle souvent aussi les dieux des fleuves surgissaient de leur élément; elle est si proche de Dionysos que c'est le plus souvent sous ses traits que celui-ci se montrait aux croyants. Il s'agit du *taureau.*

On sait que chez les peuples anciens, le taureau passait pour être le symbole de la fécondité et de la puissance, et c'est sans doute précisément pour cela que les esprits des fleuves nourrissants et fertilisants étaient représentés sous les traits d'un taureau [32]. Dans l'*Iliade*, on dit du tumulteux Scamandros qu'il mugissait « comme un taureau ». Cette comparaison ne serait pas venue à l'esprit si le poète ne s'était pas fié à l'intuition que le dieu du fleuve était un taureau [33]. Et par là même, cette apparition de Dionysos sous les traits d'un taureau nous renvoie encore une fois à l'élément de l'eau où nous avons reconnu le porteur et le médiateur de sa puissance divine. C'est par un masque qu'Acheloüs était représenté, tout comme

Dionysos [34]. Et le culte confirme expressément ce rapprochement. En effet, à Argos, c'était Dionysos-Taureau (Βουγενής Διόνυσος) que l'on appelait du fond des eaux au son des trompettes [35].

Mais ce ne sont pas seulement sa vitalité et sa puissance qui font du taureau l'une des formes sous lesquelles Dionysos se montre; sa fureur, son côté redoutable n'y contribuent pas moins. Ainsi que toutes les manifestations authentiques de Dionysos, il présente la double nature du géniteur et du destructeur. En lui la vie bouillonne, sauvage et effrayante, et elle éclate en une furie qui dépasse encore en force la rage de la panthère et du lynx favoris sanguinaires de Dionysos. Athenaeus dit [36] que la sauvagerie provoquée par l'ivresse a fait comparer Dionysos à un taureau.

Et c'est précisément le taureau sauvage en fureur que les croyants ont en vue lorsqu'ils invoquent Dionysos. Pour les femmes d'Élis [37], c'est « avec dans les pieds la fougue d'un taureau » (τῷ βοέῳ ποδὶ θύων) que doit venir le « Seigneur Dionysos », le « digne taureau » (ἄξιε ταῦρε). C'est certainement à cela que pensait Eschyle dans les Edônes [38] lorsqu'il disait des orgies thraces : « ce n'étaient de toutes parts qu'effrayantes irruptions hors des ténèbres dans de terrifiants mugissements de taureaux » (ταυρόφθογγοι δ ὑπομυκῶνταί ποθεν ἐξ ἀφανοῦς φοβεροι μῖμοι). Dans les *Bacchantes* d'Euripide également, le chœur prie le dieu d'apparaître sous la forme d'un taureau [39]. C'est encore sous la forme d'un taureau que Penthée voit en chemin le dieu qui prépare sa perte [40] : Dionysos s'appelle : « Aux cornes de taureau » (βουκέρως) [41]. D'après Plutarque [42], les statues à figure de taureau n'étaient pas rares en Grèce; Athenaeus [43] atteste que de nombreux poètes ont dépeint Dionysos avec des cornes et l'ont appelé taureau [44]; à Cyzikos la statue qui lui est érigée a figure de taureau. Après de nombreuses métamorphoses, c'est sous forme de tau-

reau que Zagreus fut vaincu et mis en pièces par les Titans [45], ce qu'était censé rappeler, en Crète, le dépeçage rituel d'un taureau vivant [46]. Pour ressembler à leur dieu, les ménades laphystiennes portaient des cornes [47]. On pourrait aisément ajouter de nombreux témoignages sur la figure du taureau. Le taureau est aussi la proie et l'holocauste de Dionysos. Sophocle appelle celui-ci « mangeur de taureaux » (ταυροφάγος) [48]. A Kynaitha en Arcadie, lors de la fête hivernale de Dionysos, il arrivait qu'un certain nombre d'hommes, obéissant à une inspiration divine, capturent un taureau parmi les troupeaux de bestiaux et le portent sur leurs bras jusqu'au sanctuaire [49]. Pour finir, rappelons encore comment Dircé (d'après l'*Antiope* d'Euripide) monta sur le Cithéron lors d'une fête dionysiaque et y mourut traînée par un taureau sauvage.

Chez les autres bêtes domestiques consacrées à Dionysos, la fécondité et la luxuriance de l'instinct sexuel va également de pair avec une manière d'être ressentie comme terrifiante ou inquiétante.

Le *bouc* est l'un des plus fidèles compagnons du dieu. Lors des anciennes fêtes dionysiaques menées en toute simplicité telles que les décrit Plutarque [50], une cruche de vin ouvrait la marche, suivie d'une vigne, d'un bouc, d'une corbeille de figues et enfin du phallus. C'est l'ardeur bien connue de son rut qui a fait du bouc un membre du cercle dionysiaque [51]. On sait que la nature de la chèvre passait pour être secrètement en rapport avec la vie sexuelle féminine [52]. Un verbe, forgé à partir du mot « bouc », désignait l'action de muer chez les adolescents : on disait d'eux, en quelque sorte, qu'ils « bouquaient [53] ». Un signe qui montre combien avait été vivement ressenti le rapport entre la bête et le dieu est que parmi les plantes luxuriantes qu'il affectionne, certaines tiennent leur nom de la bête. C'est ainsi que le figuier sauvage s'appelle en grec ἐρινεός [54], en latin *caprificus* (le mot *caper* se

trouve aussi dans l'ancienne dénomination des Nonae Caprotinae dont le figuier sauvage est le plus important [55]. En Messénie, cet arbre s'appelait τράγος tout court [56]. La même image se reporte sur la vigne. Au sujet de rejets sauvages on disait qu'ils engendraient de la « graine de bouc » (τραγᾶν) [57]. L'oracle qui appelait les fondateurs de Tarente à chercher un site là où un bouc plongeait sa barbe dans la mer, il leur sembla s'accomplir lorsqu'ils virent sur le rivage une vigne poussant sur un figuier et qui effleurait de ses rejets (ἐπίτραγοι) la surface de la mer [58]. On tenait pour significatif que les chèvres broutent volontiers les pieds de vigne (elles le font effectivement). Une chèvre ayant pris l'habitude de s'éloigner du troupeau pour ensuite y revenir dans la gaieté la plus folâtre, voilà qui aurait amené Staphylos, berger d'Oenée, à découvrir la vigne [59]. Mais l'appartenance réciproque de la bête et du dieu s'exprime d'elle-même on ne peut plus clairement dans la manière de nommer le dieu dans le culte. A Métaponte, on l'appelait « jeune chevreau » [60]. C'était peut-être aussi cela qu'on entendait par le nom Εἰραφιώτης [61-62]. Dans le mythe aussi Dionysos paraît parfois sous la forme d'un bouc. On raconte de même que Zeus aurait changé l'enfant en chevreau (ἔριφος) pour le mettre à l'abri des poursuites d'Héra [63]. Lors de la fuite devant le terrifiant Typhon, tandis que les autres dieux se dissimulaient dans des corps de bêtes, Dionysos aurait encore emprunté cet aspect [64].

On offre aussi volontiers le bouc en holocauste à Dionysos. On disait que c'était là sa punition pour endommager les vignobles [65]. A Rhodes, on offrait un chevreau à Dionysos à la fin du mois Agrianios [66], à Mykonos au douzième jour de Bacchion, un « bouc sans tache » [67]. En Béotie à Potnia on croyait que le sacrifice d'un bouc à « Dionysos-tueur-de-chèvres » (Αἰγοβόλος) avait lieu en remplacement d'un ancien sacrifice d'enfant.

Mais le culte est empreint aussi du caractère sombre et inquiétant de cette bête, et c'est même ce double aspect qui fait d'elle le véritable symbole du dieu de la bipartition. Dionysos « à la noire peau de chèvre » (Μελάναιγις) porte là un surnom qui se reporte aussi sur les Érynies (cf. supra p. 123). Plutarque [69] le nomme parmi les « Nocturnes » (Νυκτερινός). A son culte, qui en Attique était lié aux Apaturies, se rattache une légende qui fait clairement allusion au royaume souterrain des esprits [70]. On l'a vénéré à Hermione également [71]. Une figure qui sans le moindre doute est à mettre en relation avec Melanaigis est celle du Dionysos Morychos (« le sombre ») de Syracuse [72]. L'esprit de l'effroi qui, pour la représentation mythique, réside dans la peau de chèvre, nous est rendu célèbre par l'image de Zeus secouant l'égide. La même représentation se retrouve en Italie dans le culte de Mars [73]. Et c'est directement d'Italie que nous viennent les témoignages attestant le plus clairement que le bouc et la chèvre appartiennent au royaume des profondeurs et de la mort. Junon, la déesse des femmes, est vêtue d'une peau de chèvre. Aux Lupercales, des lanières taillées dans la peau d'un bouc servent à favoriser la fécondité féminine. Mais ces bêtes déplaisaient tant au dieu du ciel, Jupiter, que ses prêtres ne devaient pas même prononcer leur nom. Au moyen âge, c'est de préférence sous leur aspect qu'on se représentait les esprits infernaux. Et il faut admettre que la sensation du fantomatique n'a pas été suscitée seulement par leur aspect, mais aussi par leurs mouvements, en particulier par les bonds fantastiques que font des cabris encore tout jeunes. Il semblait y avoir là quelque chose de surnaturel. Nous voilà ainsi encore une fois revenus au secret sombre et dangereux du dionysiaque, qui se fait jour aussi dans les bêtes bondissantes du dieu.

L'*âne* enfin, troisième herbivore parmi les bêtes favorites de Dionysos, ne le touche pas d'aussi près que le

taureau et le bouc; en effet, le dieu ne lui doit aucun de ses surnoms et n'a jamais emprunté ses traits. Mais il n'en appartient pas moins au bestiaire bachique, comme le montrent de célèbres représentations. Nilsson [74] dépeint une coupe où le navire de Dionysos a pour figure de proue une tête d'âne. Il apparaît en tant que monture du dieu dans l'histoire de la transformation de l'âne en étoile de la constellation du Cancer [75]. On disait que c'est en broutant des pieds de vigne qu'il avait appris aux gens à tailler les ceps, et que pour cela on pouvait voir son image sur un rocher, à Nauplia [76]; il absorbait aussi sans dommage le chardon cher à Dionysos [77]. Sa sensualité notoire rend tout à fait naturelle sa présence aux côtés de Dionysos [78], et les artistes n'ont pas manqué, sur leurs vases, de rehausser ce trait avec force relief. Mais on l'a aussi impliqué dans un élément plus sombre. Les Égyptiens, qui voyaient en lui le terrible Typhon, éprouvaient à son égard l'aversion la plus vive [79]. On comprend bien cela lorsqu'on entend son cri bouleverversant qui déchire les tympans. On raconte que lors d'un combat de géants, Dionysos et les siens étaient apparus montés sur des ânes et que les clameurs de leurs bêtes avaient jeté l'ennemi dans une telle terreur qu'il avait pris la fuite [80]; c'est de toute évidence bien plus qu'une simple plaisanterie (la consécration par les Ambraciotes d'un âne de bronze à Delphes doit avoir une origine semblable [81]).

C'est ainsi que nous voyons revenir le même, toujours identique, sous des formes toujours nouvelles. L'esprit de l'humidité et de la chaleur fécondes, qui se manifeste dans la vigne et dans d'autres plantes, fait aussi d'une série de bêtes les compagnes et les symboles du dieu. Mais ces créatures témoignent aussi du caratère sauvage, étrange, terrifiant, de l'élément dionysiaque et nous rappellent que les bêtes de proie les plus sanguinaires appartiennent à l'entourage immédiat du dieu.

15.

Dionysos et les femmes

Dans l'humide se produit la procréation. Mais la naissance en procède également. On a toujours vu en l'eau l'élément du féminin. *Aqua femina* [1]. Avec son sens authentique de la pensée originelle, Goethe, dans la seconde partie de son *Faust*, a fait entonner l'hymne grandiose à l'eau et à l'océan au moment où Galatée s'approche sur sa conque. Aphrodite est née de la mer. Héra a été élevée en secret par Océanos et Thétis.

Sans doute la mer puissante a un souverain masculin, et les fleuves impétueux sont régis par des dieux. Cependant, même dans les profondeurs et à la surface de la mer, les sirènes et les déesses marines ont plus d'importance que les esprits masculins : Nérée est entourée de filles non de fils. Mais les sources, les lacs et les marécages appartiennent tout entiers aux esprits féminins. Là vit aussi Artémis, la belle, qui facilite les naissances ou fait mourir les femmes en couches. C'est elle qui prend soin des enfants. Et, comme elle, toutes les jeunes filles de l'élément humide qu'on appelle nymphes, c'est-à-dire jeunes femmes ou fiancées — d'un nom qui, en Italie, sous la forme *lympha*, désigne l'eau — sont des nourrices.

Des nymphes nourrissent et élèvent aussi Dionysos enfant et accompagnent le dieu devenu adulte [2]. On nomme « nourrices » les femmes qui participent à ses danses frénétiques [3]. Certaines ont à ce titre un rôle particulièrement saillant; Ino, surtout, la sœur de sa mère morte en couches. Car il appartient à l'esprit de cette sphère que la figure de la mère s'efface derrière celle de la nourrice.

Dionysos est toujours entouré de femmes. La nourrice devient la bien-aimée; à sa beauté sont suspendus les regards du dieu pendant l'extase bachique. Son image la plus accomplie est Ariane.

Les déesses de l'humide apparaissent toujours dans des communautés de sœurs, et un mythe significatif, dont nous retrouvons aussi l'influence sous diverses formes dans l'Italie antique [4], en fait les nourrices d'un petit garçon de sang divin. Nous trouvons également ces sœurs dans le domaine dionysiaque, et ce que le mythe raconte à leur propos fait apercevoir assez clairement, derrière la diversité des légendes, l'unité de vue fondamentale. Presque toujours il s'agit de trois sœurs avec lesquelles le dieu entre en rapport et sous des formes diverses on retrouve la mémorable histoire d'un petit garçon qui leur a été confié et devient la proie d'un destin tragique. Sémélé elle-même a trois sœurs, Ino, Agavé et Autonoé qui, après sa mort, prennent en charge le petit orphelin. Dans les « Lenai » de Théocrite (26), elles apparaissent comme les archétypes des servantes de Dionysos, et le fils d'Agavé devient la victime de leur folie. Les trois filles de Minyas, que toute leur résistance n'empêcha pas d'être vaincues par la folie du dieu, leur sont homologues. Ici aussi un petit garçon trouve la mort la plus lamentable. Tout à fait semblable est le mythe des trois filles de Proetos qui avaient de même résisté au dieu et furent plongées par lui dans le délire bachique [5]. Mais on raconte aussi qu'Héra, et non Dio-

nysos, les auraient rendues folles en châtiment de l'irrespect qu'elles auraient manifesté envers sa divinité [6]. D'après Bacchylide, elles osèrent dire que leur père surpassait de loin la reine des cieux en éclat et en richesse [7]. Selon Acusilaus, elles s'étaient moquées de la vieille statue de bois de la déesse [8]. Cependant cette légende n'est pas, contrairement à ce qu'on croit [9], un mythe indépendant, sans rapport avec Dionysos, de sorte qu'il faudrait se demander lequel des deux est le plus ancien et le plus authentique. Les deux ont au fond le même contenu. Héra n'est-elle pas à l'origine de la folie de Dionysos lui-même? Les actions sauvages du dieu et de son cortège féminin sont au plus haut point odieuses à la déesse du mariage Héra, car elles font insulte à tout son royaume. L'hostilité à Héra des femmes dionysiaques a donc une raison profonde, et Nonnos rencontre le sens authentique du mythe lorsqu'il raconte — ce qui rappelle évidemment l'histoire des Proetides — que la ménade Alcimachéia pénétra dans le sanctuaire d'Héra avec le lierre que détestait la déesse et frappa sa statue avec le thyrse [10].

Nous retrouvons ce cercle de sœurs dans bien d'autres légendes concernant l'adoption du dieu mystérieux. Ainsi raconte-t-on, dans le culte de Dionysos Mélanaigis, l'histoire des filles d'Éleutheros qui éconduisirent le dieu lorsqu'il leur apparut revêtu de sa peau de bouc noire et furent plongées par lui dans la folie [11]. Les filles de Semachos, au contraire, auraient fait bon accueil au dieu [12]. Il sera encore question plus loin des filles d'Érechteos, dont le culte était lié à celui de Dionysos [13]. Immédiatement après, nous évoquerons les deux célèbres sœurs Procné et Philomèle, si proches, elles aussi, du cercle dionysiaque.

Que ces groupes de sœurs inséparablement liées au mythe de Dionysos soient très proches des cortèges de sœurs qu'on trouve parmi les esprits de l'élément humide,

c'est ce que nous apprennent déjà leurs noms : Ino est la divinité marine bien connue du lecteur de l'*Odyssée ;* Agavé et Autonoé réapparaissent parmi les Néréides [14], et il en va de même pour les autres.

Mais les femmes du mythe sont les modèles des communautés de femmes qui servaient le culte de Dionysos. Ainsi reconnaissons-nous dans les six vestales de Rome le reflet d'un groupe de sœurs mythique [15] — assimilation d'autant plus justifiée que leur aspect de fiancées évoque la nature et le nom des nymphes, et que l'adoration du phallus faisait partie des obligations de leur service [16]. La légende qui rapporte l'institution des chœurs de femmes dionysiaques à Magnésie sur le Méandre [17], raconte que trois ménades de la lignée d'Ino, sœur de Sémélé, sont venues de Thèbes à cet effet. De même que trois groupes de femmes furent établis à Magnésie, de même, dans un poème de Théocrite (26), Ino, Agavé et Autonoé conduisent trois cortèges sacrés dans la montagne pour la fête de Dionysos [18], et le poème porte le nom de « Lenai » que nous connaissons comme désignation des femmes orgiastiques du culte et d'où vient aussi, comme nous savons [19], le nom de la fête dionysiaque des Lénées. Outre les Lenai nous connaissons encore un grand nombre de sociétés de femmes destinées à accomplir toutes sortes de rites et à exécuter les danses frénétiques dans le service du dieu. Elles évoquent le dieu disparu dans les profondeurs ou au loin, le jour de son apparition, ou bien elles éveillent le petit Dionysos qui dort dans son berceau; elles accueillent le dieu merveilleux et sont saisies et transportées par son surgissement. Elles prennent donc dans le culte la place des nymphes (ou, plus généralement, des femmes dionysiaques du mythe, quel que soit leur nom). Cela vaut pour les thyiades qui s'en vont sur le Parnasse pour la fête d'hiver. On peut se faire une idée de la sauvagerie de leurs danses quand on entend raconter qu'elles arrivèrent un jour à Amphissa l'esprit

complètement égaré et s'effondrèrent épuisées sur la place du marché où les femmes des citoyens formèrent un cercle autour des dormeuses pour éviter qu'elles ne soient importunées par les soldats présents dans la ville [20]. Du même genre est le groupe des seize femmes d'Élis qui évoquaient Dionysos par un chant dont les paroles ont été conservées ; ou encore les quatorze gerarai d'Athènes qui avaient prêté serment à la reine avec laquelle se mariait Dionysos et qu'il faut peut-être reconnaître dans les bacchantes qui, sur les vases dits des Lénées [21], coupent et versent le vin sacré devant la statue du dieu. D'autres noms, variables suivant les lieux et les pays, de ces communautés de femmes désignées en général comme des ménades, nous sont connus par des références occasionnelles [22] : par exemple les Laphystiai, les Dionysiades, les Leucippides, les Bassarai, les Dysmainai, les Klodones, les Mimallones, etc.

Tandis que toutes les autres divinités sont accompagnées par des êtres du même sexe, le plus proche entourage et la suite de Dionysos se composent de femmes. Lui-même a quelque chose de féminin dans sa nature. Certes il n'a rien d'un gringalet, il est au contraire un guerrier et un triomphateur, dont nous aurons à reparler plus loin. Mais sa virilité fête sa plus sublime victoire dans les bras de la femme parfaite. C'est pourquoi l'héroïsme authentique, malgré ses penchants guerriers, lui demeure étranger. En quoi sa figure est semblable à celle de Pâris, image à jamais mémorable de l'homme qu'illumine l'esprit d'Aphrodite. Pâris est lui aussi un guerrier viril, et pourtant il doit nécessairement succomber devant Ménélas, l' « ami d'Arès ». De même Dionysos succombe lorsqu'il doit affronter une forte virilité, comme le montre déjà dans l'*Iliade* le récit de sa rencontre avec Lycurgue. Et, trait significatif, il lui faut se métamorphoser pour vaincre des ennemis puissants. Ainsi a-t-il triomphé des Géants sous la forme d'un lion. Ou bien il provoque

la chute d'un adversaire supérieur grâce à la puissance magique de son vin qui lui permet de venir à bout même des farouches chasseresses. Sur ce point, on peut lire beaucoup d'histoires chez Nonnos. Un hymne homérique appelle Dionysos γυναιμανής, épithète que l'*Iliade* applique à Pâris.

Chez Eschyle [23], il est nommé dédaigneusement « l'efféminé » (ὁ γύννις), chez Euripide [24] « l'étranger efféminé » (θηλύμορφος). Il est parfois nommé aussi « androgyne » (ἀρσενόθηλυς). Les chrétiens [25] raillent ses manières efféminées, dont pourrait aussi témoigner l'étrange histoire de sa rencontre avec Prosymnos [25 bis]. Il est même raconté qu'Hermès, en confiant à Ino Dionysos enfant, lui aurait demandé de l'élever comme une fille [26].

Sa nature féminine se révèle aussi dans sa manière d'aimer. Car toute son existence est éclairée et couronnée par l'amour des femmes. A quel point Éros et Aphrodite lui sont proches, on peut déjà s'en rendre compte par le poème d'Anacréon [27], qui commence sa prière pour le bonheur amoureux par ces mots : « O Seigneur, dont les compagnons de jeu sont le puissant Éros et les nymphes aux yeux sombres et la violette Aphrodite! » La déesse de l'amour est appelée sa compagne [28], et c'est à lui, dit-on, qu'elle doit d'être devenue la mère des Charites à Orchomène [29]. Beaucoup des nymphes en compagnie desquelles il délire deviennent ses maîtresses et lui font un jour la surprise d'un garçon nouveau-né [30]. Mais son essence est très éloignée de la volupté effrénée. Même s'il lui arrive de recevoir une épithète qui nous semble malsonnante (comme χοιροψάλας), la haute noblesse de son esprit ressort d'autant plus clairement sur toutes les représentations que nous avons de lui, et cette impression est encore accentuée par le contraste entre son comportement et celui des satyres : le dieu ne semble pas avoir d'yeux pour leur franche luxure [31]. Un trait qui précisément le distingue de tous les dieux vraiment virils dont

les passions amoureuses sont éteintes par de fugitives étreintes, est que son amour est extatique et l'attache pour toujours à l'être aimé. C'est ce que nous montrent magnifiquement les peintures de vases [32]. Il n'est pas arbitraire d'appeler Ariane l'élue. Car il est très remarquable que le mythe évoque très peu d'autres liaisons amoureuses.

Nous voilà prêts pour une droite compréhension de l'esprit de l'amour qui vit au cœur des femmes dionysiaques. Rien n'est plus étranger aux danseuses orgiastiques du dieu qu'une sensualité débridée. Si l'on peut trouver parfois parmi les innombrables représentations des actions dionysiaques une scène qui frise le scabreux, les autres représentations démontrent de la manière la plus convaincante que les ménades sont caractérisées par leur distinction et leur réserve, et que leur sauvagerie n'a rien à voir avec l'excitation lubrique des compagnons mi-hommes mi-bêtes qui tourbillonnent autour d'elles. Dans le célèbre discours du messager des *Bacchantes* d'Euripide, la pudeur des femmes en délire est expressément soulignée, à l'encontre des calomnies dont elles sont l'objet [33]. Sur les peintures de vase, elles repoussent rudement, avec des torches et des serpents, leurs amoureux effrontés. Selon Nonnos [34], elles ont sous leurs vêtements, enroulé autour de leur corps, un serpent qui doit, quand elles dorment ou qu'elles sont privées de leurs armes, les protéger contre la convoitise des hommes. Leur amour est d'une espèce plus haute. « La bacchante ne prête pas attention à l'approche lascive du silène; l'image de Dionysos qu'elle aime se tient vivante devant son âme, et c'est lui qu'elle voit, bien qu'il soit loin; car les regards de la Bacchante volent vers l'éther et sont pourtant remplis de l'esprit de l'amour [35]. »

Dans l'élément de l'eau, d'où surgissent les esprits de la féminité en même temps que la magie de la beauté, de l'amour maternel, de la musique, de la prophétie

et de la mort, nous avons trouvé l'origine des femmes dionysiaques. Elles sont donc en dernière analyse les incarnations de l'originel-féminin *(Urweiblich)* dans le monde. C'est pourquoi il serait tout à fait impensable qu'elles soient possédées par le même appétit érotique débordant que les hommes. L'authentiquement-féminin s'annonce dans la faible importance du désir sexuel, qui doit disparaître derrière le sentiment éternel du souci et du soin maternels. Ces femmes sont des mères et des nourrices. Comme le mythe est éloquent à propos de leurs enfants! Dans les forêts, elles donnent le sein à de jeunes animaux. Sur des peintures de vase, on voit des nymphes et des ménades prendre soin d'enfants mâles [36]. Mais leur pupille privilégié est Dionysos lui-même, que Zeus ou son messager Hermès remirent un jour aux nymphes. C'est pourquoi les thyiades, sur le Parnasse, réveillent à intervalles réguliers l'enfant Dionysos endormi. Et on nomme aussi « nourrices » les femmes qui s'ébattent autour du dieu adulte.

Cette réserve féminine n'a pas le moindre rapport avec ce que nous appelons la morale. Elle appartient à la nature qui a fait l'homme et la femme voués l'un à l'autre au point qu'ils doivent sans cesse se chercher l'un l'autre et sont pourtant séparés l'un de l'autre par une scission qui a son origine dans les profondeurs ultimes du vivant. L'homme, pour autant qu'il est une créature vraiment virile, c'est-à-dire pour autant qu'il a été créé pour la passion d'engendrer — au sens physique ou spirituel — peut oublier très vite l'objet merveilleux de ses transports, et même le fruit de son amour. Mais l'originel-féminin est d'une espèce telle que toute la beauté, toute la douceur et toute la séduction doivent réunir leurs rayons dans le soleil de l'amour maternel qui, de toute éternité, réchauffe et nourrit la vie la plus délicate. Mères et nourrices, c'est ici la même chose. Dans le souci et la souffrance se révèle la richesse éter-

nelle des êtres dont Goethe dit un jour que « sans être mères, elles doivent pourtant toujours se préparer à devenir nourrices [37] ». Et pourtant, dans l'amour de la mère pour l'enfant, le lien avec le viril revient sous une forme impérissable. Ce phénomène apparaît d'une manière particulièrement frappante dans le cercle des femmes dionysiaques. De même que l'enfant Dionysos est de sexe masculin, de même nous ne trouvons dans les bras des femmes que des enfants mâles. Cela est lourd de signification et assurément fondé sur des sentiments et des idées originelles. Dans les Tithenidia également, « Fête de la Nourrice » en Laconie, dont nous reparlerons dans un chapitre ultérieur, les nourrices ne portent devant la déesse que des enfants masculins.

Ce serait, nous l'avons déjà dit, une grande erreur que de vouloir interpréter la décence des femmes qui sont pourtant en proie à la plus sauvage excitation, comme une forme d'austérité. Ce monde originel féminin ignore tout des préceptes et des règles de la société humaine, et il n'a été touché par aucun souffle de l'esprit qui procède de la déesse du mariage, Héra. Il est absolument naturel. Faire sauter les liens du devoir conjugal et de la moralité domestique pour suivre sur les cimes la torche du dieu et remplir les forêts de sauvages cris d'allégresse, voilà à quoi Dionysos appelle les femmes. Elles doivent devenir semblables aux esprits féminins de la nature éloignée des hommes, aux nymphes qui l'ont nourri et s'ébattent et délirent avec lui. C'est pourquoi Héra persécute Dionysos dès le premier moment de son existence, et elle est haïe des femmes qui le servent, comme nous l'avons déjà indiqué plus haut.

Et maintenant se répète ici encore l'effroyable obscurcissement qui est prêt à engloutir tout ce qui est radieux dans le royaume dionysiaque.

Dans la plus aimable de ses figures, dans la femme à qui

sont confiés les secrets de la vie, se révèlent en même temps que l'éclat et la bonté de l'existence, son caractère redoutable et destructeur. La mère, la nourrice devient dans la démence une bête de proie sanguinaire et déchire la jeune vie qu'elle aime le plus profondément. Des premières nourrices de Dionysos jusqu'au mythe atroce de Procné et de Philomèle se répète sous des formes toujours nouvelles l'image de la mère qui, entraînée par le sombre esprit du dieu, tue d'une manière horrible son propre fils. Après vient la poursuite sanglante à laquelle le dieu lui-même, dans la légende de Lycurgue, n'échappe qu'en s'enfuyant en un lieu inaccessible. Ces poursuites ne sont pas seulement racontées dans le mythe, elles apparaissent aussi comme cérémonies du culte. De tout cela nous avons déjà parlé en détail, comme nous avons déjà parlé des diverses formes de souffrance qui s'abattent sur tous les proches de Dionysos sans exception, depuis la mère du dieu qui fut consumée par le feu sans avoir jamais vu le sourire de son fils divin jusqu'à sa propre fin tragique.

La face obscure que nous présentent soudain toutes les formes dionysiaques démontre qu'elles n'ont pas leur origine dans le jeu superficiel de l'existence, mais dans ses abysses. Dionysos lui-même, qui élève la vie à l'extase, est le dieu souffrant. Les extases qu'il apporte, jaillissent du flux le plus intime du vivant. Mais où ces profondeurs sont remuées, en même temps que la joie et la naissance surgissent l'horreur et la destruction.

16.

Ariane

Avec Ariane l'essence de la femme dionysiaque atteint à une grandeur merveilleuse. Elle est l'image accomplie de la beauté qui, touchée par l'amant, donne à la vie l'immortalité; pourtant, elle doit parcourir un chemin dont les étapes inévitables sont le tourment et la mort.

On la nomme expressément la femme de Dionysos[1]. Et, tout comme Sémélé la mère, Ariane la bien-aimée peut, bien qu'elle soit née mortelle, partager l'immortalité avec le dieu. Par amour pour Dionysos, Zeus, dit Hésiode, a donné à Ariane vie éternelle et éternelle jeunesse. Ainsi monte-t-elle aux cieux dans le char du Dionysos[2]. Celui-ci, dit également une source, l'aurait conduite au sommet d'une montagne sur l'île de Naxos, d'où lui-même, puis elle, auraient disparu[3].

Elle était la fille de Minos de Crète. Un culte lui était rendu, pour autant que nous sachions, surtout sur les îles (Naxos, Chypre, Délos, et, sûrement aussi, Crète), mais aussi à Locris, bien que nous ne sachions pas avec précision quel territoire est proprement désigné dans nos sources.

Qu'elle fut enlevée et dut traverser de terribles épreuves, est le contenu de toutes les légendes qui rapportent son histoire. Dans la version qui est devenue la plus célèbre,

elle est enlevée en Crète par Thésée et perfidement abandonnée sur le rivage solitaire d'une île; mais au milieu de ses lamentations de désespoir résonnent soudain les voix extatiques du cortège bachique, et Dionysos est là, qui vient l'élever au rang de déesse de son empire. Dans l'autre version du mythe, attestée par des documents plus anciens, d'une plus haute antiquité, elle était déjà la bien-aimée de Dionysos quand Thésée vint en Crète et s'enfuit secrètement avec elle, mais avant même d'arriver au terme de sa fuite elle dut expier son infidélité par une triste fin. Ainsi l'alternance de souffrance et de félicité qui, comme nous le verrons, trouve aussi expression dans son culte, est l'une des idées fondamentales sous-jacentes à son mythe, quelque forme qu'il puisse prendre par ailleurs. Avec la figure de Thésée dont on ne peut la séparer, c'est à chaque fois la tragédie qui pénètre dans sa vie. L'humain et le divin luttent l'un contre l'autre. Et l'humain est pour ainsi dire le miroir du divin; car de même que Dionysos habite chez Thétis dans les profondeurs de la mer, de même Thésée est fils du souverain de la mer Poséïdon; et lors du voyage qui doit le conduire chez Ariane, il s'en va au fond de l'eau pour recevoir d'Amphitrite la couronne qu'il offrira à Ariane. Ariane elle-même est la femme de la mer : les îles sont sa demeure, elle est enlevée et emmenée sur la mer par le fils de Poséidon, Thésée; enfin, elle est prise par Dionysos dans son cortège, comme les femmes des îles qui sont réputées avoir suivi le dieu à Argos et qui étaient désignées sous le nom de « femmes de la mer » [4]. Mais elle est la reine des femmes dionysiaques. Elle seule est digne d'apparaître aux côtés de Dionysos et d'être, unique, élevée par lui à l'immortalité. C'est pourquoi elle porte la couronne que le dieu, dans son amour, transporta plus tard au ciel. Elle doit sans doute à cette couronne brillant au ciel le nom d'Aridela (de loin très visible) qui lui fut donné en Crète[5].

Elle a d'étroites affinités avec Aphrodite, modèle divin

de la grâce enchanteresse. A Amathus sur Chypre, elle était révérée sous le nom d'Ariane Aphrodite [6]. Elle est censée avoir apporté de Crète à Délos la vieille statue de la déesse, et dans la célèbre danse de la fête délienne d'Aphrodite, sur laquelle nous reviendrons plus tard, sa figure joue un rôle éminent. Il n'est pas non plus dépourvu de signification qu'un temple d'Aphrodite avoisine le sanctuaire de Dionysos à Argos, où devait se trouver sa sépulture [7]. Mais le témoignage le plus important est donné par son nom qui, nous l'avons vu, a même été uni à celui d'Aphrodite. Ariane est une variante dialectale d'Ariagne, qu'on trouve souvent écrit sur les peintures de vase attiques [8] et désigne donc celle à laquelle s'applique dans une large mesure l'épithète ἁγνή. Or nous savons que cette épithète était précisément utilisée pour honorer Aphrodite à Délos [9]. On traduit habituellement : « la plus sacrée ». Mais le mot « sacré » ne peut qu'induire en erreur le lecteur chrétien. Même la traduction par « pur », qui est tout aussi exacte, n'est pas satisfaisante parce que notre concept de pureté ne peut être séparé de sa connotation morale. Avec les mots « intouché » et « intouchable », nous approchons au maximum de la signification authentique, mais nous devons avoir en vue par là le caractère intouché et intouchable de la nature éloignée des hommes, étrangère à leur bien comme à leur mal. Elle est proche du divin, et c'est pourquoi ce concept de l'intouchable est lié en même temps à celui du vénérable. Le culte et l'épopée antique n'attribuent cette épithète qu'à des divinités féminines, plus précisément à celles qui appartiennent au domaine mystérieux de la terre, de l'élément humide, du devenir et de la mort : Artémis, Koré, Déméter, Aphrodite. Une affinité d'essence rapproche Ariane de toutes ces déesses.

Elle est en même temps jeune fille, nourrice ou mère, comme Artémis, et autour de la figure d'Ariane, comme autour de celle de la déesse, jouent les ombres lugubres de la mort. En tant que danseuse aussi, elle ressemble à

Artémis; comme Artémis, qui habite si volontiers près des mers et des endroits riches en eau, Ariane semble être intimement liée à l'élément de l'humide. Thésée, fils de Poséïdon, l'enlève; Dionysos, qui disparaît dans les profondeurs marines et reparaît de nouveau, devient son époux. Lors de sa fête à Locris, le corps d'Hésiode aurait été rejeté à la côte. Il n'est pas non plus dépourvu de sens que le titre honorifique contenu dans son nom revienne dans celui d'une nymphe des sources, Hagno (voir plus bas). Mais le plus important est qu'elle porte la couronne issue de la mer. Car il n'est pas douteux que la couronne d'Ariane soit celle qu'Amphitrite avait offerte à Thésée dans les profondeurs de la mer [10]. Cette couronne était à l'origine un don d'Aphrodite, qui elle-même porte aussi la couronne d'or [11], et dans une autre version du mythe, fait présent de cet ornement sans passer par un intermédiaire [12]. Héphaïstos l'a forgée, dieu ingénieux qui passa jadis neuf ans chez Thétis, au fond de la mer, à façonner toutes sortes d'objets précieux [13] et avait fabriqué pour Dionysos lui-même une amphore d'or que celui-ci avait offerte à Thétis [14]. L'affinité d'Ariane avec la mer et avec Aphrodite née de la mer est donc claire.

Mais ceci ne suffit pas à rendre compte de la totalité de son essence. En elle se reflètent Artémis, Aphrodite et — comme le montreront encore son triste destin et son sombre culte — Koré, la déesse des morts.

Cette diversité et ces contrastes indiquent qu'elle ne doit pas son appartenance au culte de Dionysos au hasard des migrations et des rencontres du culte, contrairement à ce qu'on croit généralement aujourd'hui [15], mais à son être le plus propre. Elle n'a jamais été la déesse dont on conte aujourd'hui qu'elle aurait pu paraître un jour, comme leur égale, aux côtés des grands dieux de la Grèce. Devons-nous donc, en vertu d'une idée préconçue du sens à donner aux cultes des dieux, négliger les formes de croyance mémorables que présente le mythe? Dans l'histoire de la

fille de Minos qui ne fut élevée à l'immortalité que par son union avec Dionysos, se trouve un sens plus profond[16]. Ariane est une Aphrodite mortelle. Il appartient à l'essence du dionysiaque que la vie et la mort, la mortalité et l'éternité s'interpénètrent l'un l'autre de manière merveilleuse chez ceux qui se tiennent dans la proximité du dieu. Lui-même est bien le fils d'une mère mortelle, et de même qu'il doit endurer la détresse et la mort, de même les femmes avec lesquelles il est le plus intimement lié n'atteignent à la gloire qu'en traversant les épreuves les plus douloureuses.

Que nous devions réellement comparer Ariane avec Sémélé, c'est ce que nous enseigne le mythe de sa mort. Toutes deux doivent leur perte à celui qu'elles aiment. L'*Odyssée* [17] raconte que Thésée voulait emmener Ariane de Crète à Athènes, mais dut la perdre déjà sur l'île de Dia parce qu'Artémis la tua là-bas à l'instigation de Dionysos. Le vers qui conclut ce récit n'a certainement pas été ajouté après coup comme on l'a cru parfois [18], mais il vient le compléter d'une manière absolument nécessaire. L'analogie de cette histoire avec celle de Coronis en éclaire le sens, comme on l'a reconnu depuis longtemps. Coronis aussi est tuée par Artémis, et cela à la demande d'Apollon, parce qu'elle s'est montrée infidèle au dieu; elle meurt alors qu'elle est sur le point de mettre au monde un enfant. Ariane était donc la bien-aimée de Dionysos. Épiménide dit [19] que Dionysos avait fait sienne la fille de Minos en Crète [20] ; et Ariane morte repose à Argos dans le sanctuaire souterrain de Dionysos « crétois » [21]. On nous dit aussi qu'elle est morte étant grosse. A Amathus sur Chypre, on montrait son tombeau dans un bois sacré qui était désigné comme une propriété d'Ariane Aphrodite. Séparée de Thésée, elle serait morte en couches là-bas, sans avoir enfanté. Plutarque qui rapporte cela en suivant Paion d'Amathus [22] nous fait part, en outre, d'un rite remarquable. Lors des sacrifices solennels qui lui étaient dédiés,

un jeune homme devait imiter, avec les gestes et les cris correspondants, les douleurs d'une femme en couches. Toutes sortes d'hypothèses ont été avancées pour expliquer cette coutume [23], mais aucune d'entre elles n'est satisfaisante. Que nous ayons ici affaire à un prétendu accouchement masculin ou à une pratique analogue destinée à faciliter la naissance apparaît par trop invraisemblable. Mais il est significatif que ce rite consonne avec le mythe de Sémélé : celle-ci devait aussi mourir avant d'enfanter, mais un homme (Zeus) menait miraculeusement l'accouchement à bon terme.

Toute une série d'autres traits du culte et du mythe rendent encore plus perceptibles les affinités existant entre Ariane et le cortège féminin de Dionysos. Parmi eux, il y a sa prédilection pour la danse. Dans la description homérique du bouclier d'Achille [24], il est dit que Dédale a bâti pour elle un χορός à Cnossos. Il n'est pas concevable que ces lignes renvoient à la représentation artistique d'une danse qui se serait trouvée, selon Wilamowitz [25] sur la couronne d'Ariane [26]. Le poète ne peut certes pas avoir dit que l'œuvre du dieu Héphaïstos ressemblait à une création de Dédale. Au contraire, il est tout à fait naturel que le forgeron divin, quand il représente la vie des hommes dans la cité et dans la campagne, figure aussi une place de danse, « pareille à celle que dans le vaste Cnossos Dédale a apprêtée pour la belle Ariane ». Quelle importance la danse revêt pour Ariane, c'est ce que nous permettent de voir le mythe et le culte déliens : c'est à Délos que Thésée a consacré la statue d'Aphrodite apportée par Ariane, puis fait exécuter pour la première fois la célèbre danse des grues par les quatorze jeunes garçons et jeunes filles qui avaient été sauvés [27]. Cette danse est représentée sur le vase François, et l'attitude qu'Ariane adopte pour l'observer incite à conclure que la danse avait lieu proprement sous sa surveillance ou en son honneur. Mais dans les sources elle apparaît aussi bel et bien comme conductrice de la danse

des Bacchantes [28]. Chez Nonnos [29] elle apparaît aussi en même temps que les ménades, et visiblement à leur tête. Elle est censée avoir figuré parmi les femmes qui suivirent Dionysos à Argos et furent mises à mort par Persée [30]. On montrait son tombeau à Argos (voir plus haut).

Que ce cercle soit celui auquel Ariane appartient par nature est encore établi par un témoignage d'un genre particulier. De même que ce sont les nymphes qui ont élevé Dionysos enfant qui constituent plus tard sa suite enthousiaste [31], de même aussi Ariane joue le rôle spécifiquement féminin de gardienne de l'enfant divin. Sur une peinture de vase de Palerme [32], la femme à laquelle Dionysos est confié par Hermès après sa naissance est désignée sous le nom d'Ariagne. On voit là, généralement, une simple inadvertance du peintre. Mais c'est dédaigner sans raisons suffisantes une source parfaitement valable. C'est précisément dans cette sphère, pourtant, que la nourrice est unie au bien-aimé par un lien délicat. Songeons que la nymphe de source Hagno, dont le nom déjà rappelle Ariane, passe pour avoir été nourrice de Zeus [33]. Le caractère maternel d'Ariane semble mis en évidence dans la légende des enfants que Thésée a sauvés avec son aide. C'est devant Ariane que les jeunes garçons et les jeunes filles délivrés exécutent la danse des grues. Elle était aussi évoquée lors de la fête athénienne des Oschophories, quand les deux enfants revêtus d'habits féminins portaient les grappes mûres et que les δειπνοφόροι femmes devaient imiter les mères des enfants jadis promis à la mort [34].

Ainsi partage-t-elle la tragique destinée des familiers du dieu, et avec les plus importants d'entre eux l'élévation après la mort. Des récits de sa mort il a déjà été question précédemment. Il faut encore ajouter à ce sujet qu'une légende racontait qu'elle s'était pendue après avoir été abandonnée par Thésée [35]. Ceci rappelle la légende d'Érigoné qui appartenait au cercle dionysiaque. Elle aussi se pendit après que son père eut été tué pour avoir obéi au

dieu du vin. Artémis aussi est appelée « *l'étranglée* » (Ἀπαγχομένη) dans le culte de Condyléa en Arcadie, et la légende correspondant à ce culte conte l'histoire des enfants qui moururent par la violence [36]. Enfin on doit songer à la légende de Charila à Delphes, et au rituel auquel participaient les Thyiades [37].

Toutes les versions du mythe d'Ariane témoignent d'une alternance de suprême joie et de douleur déchirante. Le caractère contradictoire de son culte à Naxos était si frappant qu'on a cru devoir penser qu'il concernait deux personnes différentes nommées toutes deux Ariane; une partie du culte consistait en effet en cérémonies de joie, cependant que l'autre n'était qu'affliction et désolation [38]. Nous retrouvons ici la dualité de toute l'essence dionysiaque. L'idée de la mort est exprimée aussi dans la légende selon laquelle le cadavre d'Hésiode assassiné aurait été jadis rejeté au rivage pendant la fête d'Ariane à Locris [39]. Mais les formes principales de son mythe diffèrent quand elles en arrivent à la motivation de son destin lamentable. Ou bien Thésée l'a enlevée au dieu, et c'est conformément à la volonté du dieu qu'elle doit trouver la mort au cours de sa fuite, comme le raconte l'*Odyssée* (cette version coïncide avec celles qui nous sont données par Plutarque [40], qui la fait mourir à Chypre ou à Naxos peu après son enlèvement), ou bien elle n'a connu l'amour de Dionysos qu'après avoir été abandonnée. Et là le dieu « qui vient », le dieu dont l'apparition métamorphose soudain le monde, le libérateur et le consolateur, se révèle de la manière la plus merveilleuse; il surprend avec l'allégresse de son chœur Ariane enveloppée dans sa douleur et la fait s'éveiller à la félicité dans ses bras divins.

17.

La destinée de Dionysos

Nous avons appris à connaître l'élément vital dans lequel Dionysos se manifeste. Toujours à nouveau s'est confirmé que cet élément vital est en même temps l'élément de la mort. C'est pourquoi Dionysos lui-même entre dans la mort, tout comme il était né, lui l'éveilleur de vie.

On croit aujourd'hui que le mythe de dieux qui naissent et meurent doit être nécessairement référé au changement des saisons et au cycle végétal qui en dépend [1]. Mais le sens d'un vrai dieu n'est jamais si limité qu'il puisse être épuisé par l'idée d'une croissance végétale. La puissance, la violence première de la vie qui se manifeste en Dionysos appartient à une couche bien plus profonde de l'être que le simple mouvement de la végétation — dont l'homme ne peut d'ailleurs se passer. C'est justement pourquoi il y a là un dieu.

Nous sommes habitués à lier au nom de *dieu* la représentation d'un maître souverain qui peut certes compatir avec ce qu'il régit, mais ne partage cependant pas ses joies, ses peines et sa destinée. Cette idée est étrangère au vieux mythe. Pour lui, le dieu, bien qu'il s'avance sous la figure d'une personnalité pleine de puissance, ne fait qu'un, en dernière analyse, avec l'esprit et la forme, en un mot avec

l'être du domaine sur lequel il règne. Les processus fondamentaux qui s'y jouent, il faut d'abord qu'ils s'accomplissent dans le dieu lui-même. S'agit-il du domaine d'une vie irruptive et toute puissante, alors le dieu ne peut pas ne pas naître lui-même comme enfant : la naissance étant le phénomène primordial de son horizon. Mais si c'est un domaine de la mort et de l'être-passé, alors il lui faut lui-même mourir, et goûter l'amertume de la vie vaincue. Ainsi Perséphone, reine des morts, est-elle brutalement saisie en pleine douceur de jeunesse et emportée dans les profondeurs — image pour toute âme qui se sépare douloureusement de la lumière. Nous ne pouvons nous-même nous représenter la mort, quand nous voulons en avoir l'image, que comme un squelette, donc comme une vie au passé.

Mais Dionysos est les deux à la fois, Vie et Mort, car son esprit se manifeste à partir des abîmes où vie et mort se nouent et s'entrecroisent. C'est pourquoi le mythe le fait aussi mourir.

Sa *tombe* était à Delphes, auprès d'« Apollon d'or » [2]. Par Plutarque [3], nous apprenons que les Hosioi, à Delphes, où selon la croyance reposaient les restes de Dionysos auprès de l'oracle, avaient coutume d'accomplir un sacrifice secret dans le temple d'Apollon précisément à l'époque où les Thyiades éveillaient le Liknitès, c'est-à-dire l'enfant-Dionysos au berceau [4]. Il y avait peut-être aussi une tombe de Dionysos à Thèbes [5]. A Argos on était également au fait de sa mort. C'est en tout cas dans cette direction que semble pointer la présence d'un sanctuaire souterrain, dans lequel se serait aussi trouvé le cercueil d'Ariane [6]. Mais il faut reconnaître en toute clarté la représentation de sa mort dans le rite par lequel les Argiens faisaient par leurs cris remonter cycliquement Dionysos du fond des eaux : ils noyaient à cette occasion un agneau, en sacrifice au « gardien des portes » [7]. Le dieu était donc enfermé dans le monde d'en bas; il fallait qu'il soit mort. Et de fait la

légende raconte [8] que Persée l'aurait vaincu et précipité dans le lac, autrement dit qu'il aurait souffert la même destinée que ses ménades, dont on montrait les tombeaux.

Indépendamment de ce témoignage isolé, nous avons un seul mythe qui expose l'histoire de son déclin. Et ce mythe nous fait clairement reconnaître que la mort du dieu a son fondement dans sa manière d'être. Il fait de Dionysos un parent des forces souterraines, et ce qui le frappe n'est pas autre chose que ce qu'il fait lui-même.

C'est ce qu'indique la célèbre légende *Zagreus*, sur lequel, pour obéir à Héra, les Titans se jettent, le déchirant et le dévorant [9]. Il est connu que les Orphiques ont repris ce récit dans leur doctrine, et lui ont trouvé une énigmatique signification pour la destinée humaine. Mais on se trompe quand on soutient qu'ils sont les premiers à avoir voulu reconnaître Dionysos dans la figure de Zagreus. Zagreus signifie « grand chasseur » [10], c'est-à-dire Dionysos lui-même, dont les ménades imitent la chasse assoiffée de sang [11]. Et de même que Dionysos est identifié à l'Hadès [12], Zagreus est le Dionysos « chtonien » [13]. Eschyle le qualifiait de Fils d'Hadès [14]. La représentation courante, selon laquelle il aurait été engendré par Zeus et Perséphone se trouve déjà chez Callimaque [15]. Zagreus porte bien aussi le nom de « vaguant dans la nuit » (Νυκτιπόλος) [16], tout comme Dionysos est nommé « le Nocturne » (Νυκτέλιος) [17] — possédant sous ce nom un temple à Mégare [18]. Notre plus ancien document provient de l'Alcmaïonis [19], où, ensemble avec Gea, il est invoqué comme le plus grand de tous les dieux. Pour Callimaque [20] Zagreus n'est qu'une dénomination particulière de Dionysos. Le mythe de l'écartèlement de Dionysos-Zagreus par les Titans ne se rencontre en fait que dans la mention d'un poème attribué à Onomacritos [21]. Mais que ce mythe doive être beaucoup plus ancien, c'est ce que K. O. Müller [22], Welcker [23], et récemment dans la référence à Hérodote 8, 27, Weniger [24] ont souligné avec raison contre Lobeck [25]. Ce mythe fait partie, comme

l'apprend un fragment des livres sacrés trouvé sur papyrus [26] de la croyance dionysiaque, d'où les orphiques l'ont reçu [27]. A la fête des Lénées on le commémorait en chants [28]. C'est aussi sur la croyance dionysiaque que repose tout son sens.

Le « sauvage chasseur » est à son tour chassé; celui qui déchire ses proies, le voilà lui-même déchiré. Quand sa destinée le rejoint, il ressemble tout à fait à ses malheureuses victimes. De même que les femmes saisies du délire bachique mettent en pièces leurs enfants, de même que les ménades, suivant son exemple déchirent les petits d'animaux et les dévorent, ainsi, lui-même enfant est forcé par les Titans, mis en pièces et mangé. C'est une lutte épouvantable, malgré la surpuissance de ses ennemis; car l'enfant royal prend successivement la forme des bêtes les plus dangereuses — et même à la fin celle d'un taureau furieux. C'est comme taureau qu'il finit par succomber [29]. Mais qu'il s'agisse bien du dieu terrible, du destructeur impitoyable, à qui cette fin épouvantable soit réservée, c'est ce que montre, comme on l'a déjà dit, le nom de Zagreus qu'il porte dans ce mythe. De l'exposé rationaliste de Firmicus Maternus [30] il est licite d'extraire que le rite de la dilacération d'un taureau vivant était, en Crète, l'imitation cultuelle de ce mythe dionysiaque. Le célèbre sacrifice à Ténédos n'était également rien d'autre qu'une répétition de l'épouvantable récit du mythe. Là en effet, où l'on honorait Palaemon Βρεφοκτόνος de sacrifices d'enfants [31], on vouait à Dionysos une vache pleine, et après qu'elle avait mis bas, on la soignait comme une accouchée; à son petit on mettait des cothurnes, puis on le sacrifiait d'un coup de hâche [32]. Les cothurnes indiquent nettement en direction de Dionysos, lui qui porte habituellement en tant que chasseur ce type de bottes [33]. Par conséquent ici aussi l'image de l'immolation mythique du jeune dieu. Et à nouveau il ne peut y avoir de doute : c'est bien Dionysos, le destructeur, qui doit subir cette

destinée; car l'acte du culte s'accomplit au service de Dionysos « déchireur d'hommes » (Ἀνθρωπορραίστης) [34].

Ce même mythe, qui donnait à ces coutumes sacrées leur teneur et leur forme, est incontestablement à la base du cérémonial argien [35]. Là on appelait le dieu d'entre les morts, depuis les profondeurs de la mer, afin que se produise son épiphanie. Il devait donc renaître à la vie, apparaître comme jeune dieu. Mais si, comme la tradition le rapporte explicitement, il était invoqué sous le nom de βουγενής, ce nom jusqu'à présent incompris veut manifestement dire que la vache l'a mis au monde comme jeune taureau. Ce βουγενής Διόνυσος n'est autre que « né d'une vache »; c'est le même Dionysos que dans le sacrifice ténédien. Selon toute vraisemblance, donc, on pensait à Argos également la mort du dieu, qui devait précéder sa résurrection, comme un anéantissement violent; peut-être était-il même représenté dans le culte. La variante du mythe de Persée qu'on a signalée plus haut parle justement de sa mort et de son immersion dans le lac d'Argos.

Sur le culte, enfin, dont fait partie le célèbre chant invocatoire des femmes éléennes [36], nous ne possédons à vrai dire aucune information plus ample; mais l'invocation du dieu à venir sous la forme d'un taureau, et son présupposé nécessaire qu'il ait préalablement disparu contraignent presque à admettre que là aussi le mythe de la mort du dieu, et même de sa mort violente, avait été décisif. Or s'il devait apparaître, comme dit le chant, sous forme de taureau furieux, il faut bien savoir que le jeune dieu (dont on sacrifiait à Ténédos l'image rituelle, un veau nouveau-né) on ne pouvait le penser faible et sans défense, mais bien en possession d'une force merveilleuse — suivant ce que raconte la légende orphique de Dionysos enfant, où l'on apprend que Zeus lui aurait remis la foudre et le trône, et qu'à sa dernière heure il effrayait ceux qui allaient l'anéantir en devenant lion, serpent et taureau.

A côté du mythe de la résurrection comme jeune taureau,

il y a celui de l'enfant-Dionysos, le Liknitès, qui est réveillé alors qu'il repose dans le berceau par des figures divines. Ce rôle de déesses, ce sont les Thyiades qui le jouent dans le culte [37]. Malheureusement nous ne possédons à ce propos que le seul témoignage de Plutarque [38], qui n'indique pas explicitement quand cela avait lieu. Il se contente de dire que d'après la croyance delphique, les restes de Dionysos reposaient près de l'oracle, et que les Hosioi faisaient dans le sanctuaire d'Apollon un sacrifice secret pendant que le Liknitès était éveillé par les Thyiades. Mais le même Plutarque nous raconte ailleurs [39] qu'à Delphes le Péan d'Apollon se taisait au commencement de l'hiver, et que l'on chantait pour Dionysos pendant trois mois le dithyrambe. Or, dadophorios, le nom du premier de ces trois mois d'hiver, fait clairement signe vers la fête et les cortèges de torches du dieu. A cette saison, tous les deux ans, les Thyiades montaient au Parnasse pour exécuter leurs danses sauvages. Souvent, du fait du froid excessif, elles risquaient leur vie, et devaient être sauvées par des hommes venus en hâte à leur secours [40]. Si le mythe raconte que les nymphes avaient élevé le petit Dionysos pour former ensuite le cortège de ses processions errantes, il faut conclure que les Thyiades (qui jouaient le rôle de ces nymphes dans le culte) devaient commencer leur fête et leurs danses par la découverte et le réveil de l'enfant Dionysos. Le dithyrambe a justement été rapproché du mythe de la naissance de Dionysos [41]. Et si l'idée pénétrante de E. Norden [42] touche juste, il est même permis de fixer la date du 8 novembre pour la cérémonie du réveil. Sur l'île d'Andros on fêtait l'épiphanie aux nones de janvier [43]. Le dieu renaissant réapparaissait donc au moment où la lumière du soleil reprenait vigueur. Or comme la légende de l'écartèlement de Dionysos par les Titans est elle aussi liée à Delphes, on est tenté d'en tirer la conclusion que la réapparition du Liknitès et son réveil par les femmes présupposait la mort violente de Dionysos. Dans le 53e hymne

orphique on peut lire au moins que le Dionysos « chtonien », celui qui s'éveille pour ensuite mener les nymphes aux belles boucles en cortèges dansants, a dormi entre-temps dans la demeure de Perséphone. Dans le 46e hymne, il est dit que Dionysos Liknitès a été porté sur le conseil de Zeus chez Perséphone pour y être élevé.

L'histoire de sa mort cruelle que reflètent de nombreux actes du culte et qu'expose suggestivement un mythe qui a été transmis, cette histoire ressemble incontestablement à la célèbre légende d'Osiris tué par Set et mis en pièce. C'est pourquoi on s'est cru obligé de l'expliquer, encore récemment, comme transcription du mythe égyptien [44]. De fait, la comparaison de Dionysos avec Osiris (qui constitue le corps du livre de Plutarque sur Isis et Osiris) est bien plus sensée que la comparaison avec des divinités thraces, phrygiennes ou minoennes. Mais le mythe de la mort d'Osiris se différencie en bien des points essentiels du mythe dionysiaque. C'est ainsi qu'en lui, Isis joue un rôle important; le mythe de Dionysos ne présente aucune figure comparable. De plus, pour être tué, Osiris est enfermé dans un cercueil; plus tard Typhon le déchire en quatorze morceaux qu'il éparpille loin à la ronde. Il n'est pas question de dévorer le corps mis en pièces. Enfin, la mort atteint Osiris en son âge mûr, après bien des années de règne prospère, alors que Dionysos est vaincu enfant par les Titans. Ce ne sont pas là de minces différences. Au contraire, sur elles se fonde la spécificité du mythe de la mort de Dionysos, à tel point que les analogies avec le mythe d'Osiris finissent par se révéler inessentielles. Or ces particularités relèvent indubitablement de la nature profonde de Dionysos lui-même. S'il est déchiré et dévoré à la fleur de son enfance, c'est qu'il est lui-même le dieu qui déchire et dévore la vie naissante. La théorie moderne qui cherche à ramener ce mythe à un rituel sacré où aurait été mise à mort et dévorée une divinité, altère le sens du mythe en y introduisant une idée étrangère, qui n'est

d'ailleurs attestée nulle part dans la tradition [45]. Le maître de la mort et des trépassés passe au contraire lui-même par les affres de l'anéantissement; il lui faut, quand les temps sont venus, être rappelé à la lumière du fond de la nuit éternelle. Mais comme dans la divinité de Dionysos se manifeste abyssalement l'inextricable entremêlement de la vie et de la mort, nous pouvons dire : c'est la puissance démente du fondement et de sa déchirure qui s'expose elle-même à l'épouvante comme victime à écarteler.

La théogonie tardive distingue Zagreus, fils de Zeus et de Perséphone, lui aussi tué par les Titans, de Dionysos lui-même, et le comprend comme anticipation de ce dernier — fils de Sémélé, que Zeus engendre d'ailleurs pour remplacer Zagreus. Cette tradition plus récente ne mutile absolument pas l'ancien mythe, où une terrible mort précédait aussi la réapparition, et où le dieu mourant s'apparentait aussi aux puissances souterraines. Mais dans la vision originelle, les deux ne font qu'un. Le dieu riche en figures, le maître et le premier fruit de la vie et de la mort rentre aussi bien dans l'Hadès que dans l'Olympe [46].

Mais ce dieu à nombreuses facettes ne peut pas aller et venir d'une seule manière. Tout comme il est subitement là, et surprend de jubilation et de sauvagerie les hommes en leur tendant son visage (souvenons-nous du masque!), ainsi disparaît-il tout à coup du cortège déchaîné. A la fête des Agrionia, les femmes de Chéronée restaient un temps à chercher Dionysos disparu, puis déclaraient enfin qu'il s'était enfui chez les Muses [47]. Aux Agrionia d'Orchomène le prêtre de Dionysos, armé d'une épée, poursuivait les femmes et les tuait s'il arrivait à les rattraper [48]. Voilà qui correspond exactement au mythe de Lycurgue raconté dans l'*Iliade* [49] : avec son arme redoutable, il poursuit les bacchantes; et le dieu lui-même se sauve par un bond dans la mer, où Thétis l'accueille affectueusement. Il s'évanouit

dans les profondeurs marines, qui lui sont familières. De la même façon, il s'enfuit chez les Muses. Sur une montagne de Naxos où il était monté de nuit avec Ariane on raconte qu'il aurait brusquement disparu, et Ariane après lui [50].

Avant que le disparu ne réapparaisse pour les siens, il se passait beaucoup de temps. L'institution des fêtes triétériques (i.e. célébrées seulement de trois en trois ans) de son épiphanie se rattache sans aucun doute à l'idée de son départ ou de sa mort, et à sa longue absence. Le 53e hymne orphique dit expressément qu'il dort entre-temps dans la demeure de Perséphone. Et même quand il revient à nouveau chaque année, c'est en provenance de lointains mystérieux. Nysa, le lieu où les nymphes l'avaient élevé, on se l'imaginait au plus loin de l'Orient. C'est en Orient que se trouvent les vieux pays de vigne; en Occident le vin est relativement récent. Déjà dans Eumelos [51] on pouvait lire que Dionysos avait séjourné chez la déesse Rhéia, en Phrygie, et qu'après qu'elle l'eut guéri de sa démence, il avait parcouru tout le monde. Ce dieu aux apparitions tumultueuses, ce dieu imposant la plénitude énivrante de ses dons, on ne pouvait se le représenter, même au loin, autrement que vainqueur et subjugant. On disait qu'il avait part à la nature d'Arès [52]. On voyait en lui le premier triomphateur [53]. Le nom de θρίαμβος, par lequel on désignait un hymne dionysiaque et le dieu lui-même — peut-être est-il au fond identique à Διθύραμβος [54] — il est bien connu qu'il a sa suite dans le mot étrusque et latin *triump(h)us*. Lors du triomphe romain, ce n'est pas seulement par hasard que le triomphateur, habillé comme l'image de Jupiter et recouvert comme elle de couleur rouge, fait penser à Dionysos [55]. Après l'expédition d'Alexandre aux Indes, on racontait qu'avant lui Dionysos y était déjà parvenu, forçant les Indiens à reconnaître sa puissance. Ses guerres et ses victoires sont décrites en détail dans le poème de Nonnos. Certains soutiennent

même que sur la route du retour Alexandre aurait imité en Carmanie le cortège de triomphe du dieu [56]. Nous n'allons pas ici soulever la question de l'authenticité historique et de ses développements affabulés. Mais qu'au conquérant de l'Orient devait être sans cesse présente la pensée de Dionysos, c'est ce qui saute aux yeux. Bien avant Alexandre on s'était imaginé le dieu allant en Médie, en Perse, en Arabie et même jusqu'en Bactriane [56 bis].

C'est de ces contrées lointaines que surgit Dionysos quand son temps est venu. Dans les *Bacchantes* d'Euripide il vient du Tmôlos lydien, et des femmes lydiennes lui font cortège — tout comme dans la légende de sa rencontre avec Persée, ce sont les « femmes de la mer » qui l'accompagnent.

Mais bien plus mystérieuse est son approche, telle qu'elle est célébrée par les villes ioniennes au début du printemps. Dionysos revient par-dessus la mer — où il s'était réfugié selon l'ancien mythe, que raconte déjà l'*Iliade*. Qu'il vienne de l'Orient ou bien de l'Occident, toujours il glisse en silence sur la surface des eaux, et avec son arrivée la nature s'anime. C'est pourquoi même Smyrne, bien que se trouvant à la côte asiatique, l'accueille venant de la mer [57]. Le signe de cette venue est le char naval, sur lequel il entre dans les villes ioniennes au jour de la fête des Anthestéries. Au mois qui suit appartient la fête instaurée par Pisistrate : les grandes Dionysies d'Athènes. Le même mois qu'elles, avaient lieu les Agrionies. Il y était aussi question d'une disparition du dieu; mais là, il ne plongeait pas dans la mer, mais (nous l'avons vu) allait se réfugier chez les Muses. Il est donc probable qu'on devait également fêter son retour. L'hymne de Philodamos [58] le conjure de réapparaître « en ce temps sacré de renouveau [59] ». Pausanias relate une fête de printemps en Laconie où eut lieu le miracle d'une vigne mûre [60]. On peut aussi se souvenir des surnoms que porte Dionysos : Anthios, Antheus [61].

Dans ces fêtes de printemps, rien ne renvoie au mythe

de la naissance du dieu. Il vient du lointain, où il avait disparu.

Tout cela s'intègre à la grande figure de l'épiphanie : elle s'expose aussi bien dans le mythe que dans le culte. Mais avec l'errance cultuelle, cela n'a pas le moindre rapport.

En se fondant sur quelques témoignages relatifs à l'Asie Mineure, on s'est cru autorisé à inférer une certaine régularité dans les venues et les disparitions du dieu; là-dessus s'est construite l'hypothèse d'une religion dionysiaque se développant en deux figures distinctes et se répandant par deux voies différentes [62]. Il se trouve qu'une fête de printemps est attestée pour la Lydie [63]; mais on n'en apprend rien de plus précis. Par contre, Plutarque [64] nous apprend des Phrygiens qu'ils croient que « le dieu » (τὸν θεόν) dort l'hiver et veille l'été — raison pour laquelle ils célèbrent alternativement sur un mode orgiaque (βακχεύοντες) des fêtes d'assoupissement et de réveil (κατευνασμοὺς et ἀνεγέρσεις). Mais les Paphlagoniens, ajoute-t-il, disent qu'il est enchaîné en hiver, et qu'avec le printemps il commence à remuer et à se libérer. Le dieu que l'on vénérait ainsi est donc intimement lié au devenir régulier de la végétation; le Dionysos dont nous avons fait connaissance, au contraire, bien qu'il apparaisse au printemps avec toutes les forces vitales de la nature renaissante, ne partage cependant pas leur destinée annuelle — s'il y a bien dans le culte dionysiaque des cérémonies de réveil, on ne trouve nulle part de rites d'assoupissement (κατευνασμοί) —; bien plus, c'est en hiver, quand le soleil s'apprête seulement à entamer son nouveau cours, que Dionysos fait son entrée tumultueuse. Comme le montrent les Agrionies et les Lénées, il disparaît aux mêmes fêtes printanières pour lesquelles il était apparu. Est-il donc vraiment nécessaire de croire à un autre Dionysos, dont le culte se serait conservé chez

les Phrygiens et les Paphlagoniens? Plutarque ne dit aucunement que le dieu dont il parle est Dionysos; cela ne peut non plus se conclure des fêtes orgiaques, auxquelles il renvoie par le mot de βακχεύοντες [65]. Il est au plus haut point improbable que Plutarque, dont c'est le projet de rapporter dans cette partie du livre tout ce qu'on peut assimiler à Dionysos dans les coutumes grecques et barbares — il est improbable qu'il eût omis de nommer Dionysos après ce rappel de la croyance phrygienne s'il s'était agi vraiment de Dionysos. Conjecture pour conjecture, ce dieu phrygien ressemble beaucoup plus au dieu proche de Zeus (διως) des inscriptions votives phrygiennes [66]. — Quant au texte de Galien, auquel Lobeck fait référence [67], il peut bien valoir pour le culte de Dionysos, qui n'est pas mentionné expressément, mais il ne contient rien de plus que le témoignage d'une coutume orgiaque pratiquée à la fin du printemps.

Ainsi Dionysos se présente-t-il d'une double manière : comme celui qui disparaît et revient, comme celui qui meurt et renaît à nouveau. La seconde pensée s'est développée en une célèbre doctrine des renaissances successives du dieu. Mais quant au fond, les deux représentations — celle de la disparition à laquelle répond un retour, et celle de la mort que suit une renaissance — s'enracinent dans la même idée. Toutes deux manifestent le dieu aux deux visages, l'esprit de la présence et de l'absence, du maintenant et de l'autrefois : ce dieu qui trouve dans le masque son plus saisissant symbole. Avec lui viennent au jour les énigmes insondables de l'intrication du vivre et du mourir, le mystère de tout acte créateur effleuré par la démence et recouvert par l'ombre de la mort. C'est pourquoi il supporte sa destinée avec toute la force et toute l'allégresse de la vie naissante. Depuis sa naissance prématurée, du sein de sa mère embrasée, la détresse et les souffrances le poursuivent; ses victoires tournent en défaites, et des hauteurs radieuses Dionysos est précipité dans les affres

de l'anéantissement. C'est justement pourquoi la terre porte par lui et pour lui ses fruits les plus délicieux. De la vigne, « mère sauvage », surgit pour lui le breuvage dont la magie fait éclater toutes les gênes, et transforme la douleur en sourire de béatitude. Dans les bras de l'amant éternel dort Ariane.

18.

Dionysos et Apollon

On pressent comment de l'idée d'un tel dieu ont pu naître de mystérieuses doctrines et initiations. Mais nous n'allons pas entrer dans cette voie; nous laisserons intacte toute la mystique, c'est-à-dire l'ensemble de l'orphisme. Un autre phénomène, bien plus significatif pour le tout de la religion grecque, réclame maintenant notre attention.

La pensée de Dionysos est étrangère à la religion homérique, bien que sa personne et sa destinée soient connues du poète [1]. Il est d'autre race que les vrais Olympiens. En tant que fils d'une mère mortelle, il semble appartenir au cercle des surhommes, tel Héraclès, qui doivent d'abord mériter le ciel. On raconte ainsi que Dionysos a été chercher sa mère dans l'Hadès pour monter au ciel avec elle [2]. Et cependant il se distingue de tous les autres qui ont eu une mère mortelle; car il est né une seconde fois du corps même de Zeus. C'est pourquoi il est tout de même au sens le plus plein du terme un dieu — le dieu de la dualité, comme l'expose avec tant de beauté et de vérité le mythe de sa naissance. En tant que vrai dieu, il signale et ouvre tout un monde dont l'esprit revient toujours en nouvelles figures, liant dans une unité éternelle le sublime à l'imperceptible, l'humain au bestial, au végétal, à l'élémentaire.

Mais ce monde, de par sa pesanteur terrestre, son déchirement, son lien avec la mort, est séparé des règnes que dominent les Olympiens. Ils ont érigé leurs trônes dans la clarté des cimes, bien au-dessus de la sphère que commande la puissance primitive des éléments. C'est pourquoi on cherche en vain Dionysos là où les dieux gouvernent sans partage.

Mais la religion olympienne n'a jamais rejeté ni condamné les êtres terrestres; elle a toujours au contraire reconnu leur dignité. Ainsi c'est de l'Apollon delphique qu'est venue l'impulsion qui a vivifié les cultes dionysiaques. Bien plus : Dionysos lui-même habitait à Delphes avec Apollon, non seulement d'égal à égal, mais paraissant parfois le véritable maître du sanctuaire.

Apollon partageait avec Dionysos l'année delphique : pendant les mois d'hiver on chantait à la place du péan le dithyrambe de Dionysos. Mais hors des mois d'hiver Dionysos n'en était pas moins honoré. Au tympan du temple d'Apollon, il y avait d'un côté Apollon avec Léto, Artémis et les Muses, et de l'autre Dionysos et les Thyiades, donc le dieu en délire [3]. Un témoin aussi bien informé que Plutarque [4] explique que Dionysos n'avait pas une moindre part qu'Apollon au culte rendu. On a même pu soutenir que Dionysos avait précédé Apollon à Delphes [5]. Un vase, datant d'environ 400 av. J.-C. montre Apollon et Dionysos à Delphes se tendant mutuellement les bras [6]. On pourrait multiplier les preuves de l'étroite union des deux dieux. Finalement la spéculation théologique les a même identifiés [7].

Mais plus encore il faut penser que l'on croyait posséder la tombe de Dionysos (dont la mort est liée à Delphes) dans le sanctuaire d'Apollon [8]. Car un phénomène tout à fait analogue a lieu dans le sanctuaire d'Apollon à Amyclès. Là se trouvait, dit-on, la tombe d'*Hyacinthos*, au soubassement de la statue d'Apollon; à la fête des Hyacinthies, par une porte de bronze ménagée à cet effet,

on lui rendait le sacrifice des morts avant de sacrifier à Apollon lui-même [9]. Or Hyacinthe, dont le mythe raconte qu'il fut aimé par Apollon avant d'être tué par un jet malheureux du disque, il est manifeste qu'il s'apparente de près à Dionysos. Lui aussi est arraché à la vie dans la fleur de sa jeunesse; lui aussi est ressuscité [10] et admis au ciel. Sur le socle d'Amyclès était représenté [11] comment Aphrodite, Athena, Artémis et d'autres divinités faisaient entrer Hyacinthe dans l'Olympe. Or on pouvait y voir également les images de Dionysos, de sa mère Sémélé et de Ino qui remplaça sa mère auprès de lui. Tout comme Dionysos, Hyacinthe est élevé par une seconde mère. Pour lui ce fut Artémis, qui portait à Cnide le nom de « Hyakinthotrophos », c'est-à-dire nourricière de Hyacinthe [12]. Pour elle on célébrait la fête des Hyacinthotrophies [13]. Mais la ressemblance va bien plus loin. De même que Dionysos est toujours lié à une femme, ainsi Péribœa est aux côtés de Hyacinthe; à Amyclès, elle est appelée sa sœur. Elle aussi meurt dans sa jeunesse, comme Ariane, et tant de compagnes de Dionysos. Et quand elle est assimilée à Artémis [14] qui a nourri Hyacinthe, cela fait penser au fait que les compagnes et amantes de Dionysos — même Ariane — ont un jour été ses nourricières [15]. Mais son assimilation à Korè, elle aussi [16], rapproche Hyacinthe de Dionysos. Le nom de Peribœa revient dans la légende de Ténès, le fondateur de Ténédos. Là, elle est la marâtre qui calomnie Ténès; sur quoi, il est précipité dans la mer, enfermé avec sa sœur Hemithéa dans une caisse — semblable au petit Dionysos, que Cadmos enferme avec Sémélé dans un coffre qu'il abandonne à la mer [17]. Ils parviennent ainsi à Ténédos, où règne le culte de Dionysos « déchireur d'hommes », et où l'on honore de sacrifices d'enfants Palaemon βρεφοκτόνος [18]. Mais il n'y a pas qu'une seule femme pour accompagner Hyacinthe, de même qu'Ariane n'est pas seule aux côtés de Dionysos. Pareil à ce dernier, Hyacinthe a autour de lui toute une com-

munauté féminine, les Hyacinthides. Avec elles se répète la destinée tragique qui frappe toutes les bacchantes. A Athènes, elles auraient été mises à mort pour le bien de la patrie. Chez Apollodore [19] elles se nomment Filles de Hyacinthe; selon Phanodème [20], elles étaient filles d'Érechtheus [21] et moururent sur le tertre de Hyacinthe. La vénération conjointe des filles d'Érechtheus et de Dionysos est attestée par Philochoros [22]. Comme Dionysos et les femmes qui l'entourent, Hyacinthe et les Hyacinthides périssent de mort violente. A cela s'ajoute encore une concordance particulièrement importante. Que dans le mythe de Hyacinthe comme dans celui de Dionysos une mère nourricière vienne remplacer la vraie mère, nous l'avons déjà souligné. Or, précisément sur le chemin de Sparte à Amyclès est célébrée la « fête des nourricières » (Tithenidia [23]), où Artémis — qui a nourri Hyacinthe — laisse les nourrices lui porter les petits enfants. Artémis est alors surnommée Korythalia. On a cherché, en se fondant sur des raisons tout à fait insuffisantes, à faire passer cette Artémis pour une déesse de la fécondité; et pour ce faire on a étrangement pris appui sur le fait que la cérémonie impose aux nourrices, non aux mères, de présenter à la déesse les enfants, et plus précisément les enfants mâles [24]. Ce sont là des particularités que nous avons appris à connaître dans la sphère dionysiaque. Là aussi, en effet, la mère s'efface derrière la mère nourricière, dont le nom (τιθῆναι, τροφοι) est porté par tout le cortège de femmes qui accompagne le dieu; là aussi ce sont exclusivement des enfants mâles dont on prend garde. La fête des Tithénidia ne doit pas avoir reçu son nom (comme le croit le chroniqueur antique) des nourrices humaines qui portent les petits garçons à la déesse, mais bien des « nourricières » divines (τιθῆναι) qui prirent soin de l'enfant Dionysos, ou bien de la grande déesse elle-même qui, Hyakinthotrophos, avait adopté Hyacinthe.

Hyacinthe, qu'Erwin Rohde [25] a pris pour un ancien

dieu séjournant sous la terre [26], est en réalité une figure très proche de Dionysos. Cela ressort également de la dualité des fêtes des Hyacinthies qui, de même que les Anthesteries, faisaient alterner, au long de leurs trois jours le sérieux avec les divertissements. Il est également remarquable que le nom de sa sœur (assimilée, comme nous l'avons vu, à Korè) se retrouve chez une sœur d'Amphiaros [27]. Aux fêtes laconiennes des Hyacinthies, on se couronnait « de lierre, selon le rite bacchique [28] ». Or les Hyacinthies étaient une fête apollinienne; le lien étroit d'Apollon et de Hyacinthe se voit une nouvelle fois à Tarente, où l'on montrait aussi une tombe de Hyacinthe, et où celui qui y était vénéré portait même le nom d'Apollon-Hyacinthe [29].

On tient aujourd'hui pour établi que l'origine de tels liens cultuels est à chercher dans des circonstances fortuites. Hyacinthe, possesseur plus ancien du sanctuaire, ne cédant pas tout à fait devant l'intrus Apollon, se serait pourtant soumis en se contentant d'une position inférieure. Pour Delphes, où Apollon fraternisait avec Dionysos — qui fait tant penser à Hyacinthe — l'explication inverse est déjà prête : ici, Apollon est le premier propriétaire du lieu; c'est uniquement par politique qu'il s'accorde pacifiquement avec ce furieux nouveau-venu qu'est Dionysos [30]. Il serait temps de poser une question de principes : les présupposés de ce genre d'hypothèses ne sont-ils pas quelque peu primitifs et superficiels? On voit mal en tout cas comment ils auraient pu s'établir avec une fermeté si assurée sans l'exemple de supplantation et d'absorption qu'a donné le culte chrétien triomphant par rapport aux cultes païens. Mais à l'intérieur de la tradition grecque, où trouvons-nous le moindre indice pour affirmer qu'un dieu cherche à déloger ou à écraser un autre dieu? Cela a-t-il le moindre sens, particulièrement lorsqu'il s'agit d'Apollon, dont l'oracle delphique ordonnait le respect des anciens cultes? Et la sainteté du lieu où était

vénéré un dieu, avait-elle si peu à voir avec son être que n'importe quel autre, entrant dans le pays, pouvait souhaiter s'approprier le sanctuaire pour la seule raison que tout y était déjà installé et prescrit? Comment ne pas voir que ces idées sont chrétiennes et modernes, en ce qu'elles impliquent une divinité non liée au temps et au lieu. Sera-t-il un jour permis de se demander si Apollon a pu souhaiter le lien cultuel pour d'autres raisons que le calcul ou la cupidité — ne serait-ce que par la nécessité interne de compléter la portée de ce qu'il recouvre en s'unissant à un dieu voisin, et très précisément *un certain* dieu, montrant ainsi au monde que seuls les deux ensemble sont la vérité entière?

A Amyclès Apollon s'est uni si intimement à un dieu ayant des traits dionysiaques qu'on a présumé chez Hyacinthe l'existence antérieure de caractères déjà apolliniens. A Delphes, Dionysos n'a pas été seulement toléré par Apollon. On pouvait prétendre que les Thyiades menaient sur le Parnasse leurs danses furieuses pour les deux, pour Dionysos et pour Apollon [31]. De Thyia, qui d'abord servait Dionysos et a donné son nom aux Thyiades, on racontait qu'elle était la fille de l'autochtone Castalios, et que c'est avec elle qu'Apollon a engendré Delphos, l'éponyme de Delphes [32]. La part que prenait Dionysos à la fête des Pythia est attestée par l'hymne de Philodamos de Scarpheia. Et déjà Agamemnon aurait sacrifié à Dionysos dans le sanctuaire d'Apollon [33].

Il n'est pas vraisemblable que de tels liens soient la conséquence de coïncidences extérieures et d'assimilations forcées. Pour celui qui ne se contente pas d'hypothèses simplificatrices, la profondeur de sens d'une communauté entre Apollon et un dieu du genre de Dionysos doit sauter aux yeux.

Le règne olympien s'élève sur l'abîme du simplement terrestre dont il a brisé la souveraineté. Mais la race de ses dieux est elle-même issue de ces profondeurs, et elle

ne renie pas sa sombre provenance. Car elle ne *serait* pas, si n'était la nuit éternelle devant laquelle Zeus lui-même s'incline [34], sein maternel et source de l'être élémentaire, avec toutes les puissances qui le protègent. Quoique toute cette obscurité, qui à la fois embrasse tendrement et provoque sans pitié, à la fois engendre et anéantit, se soit définitivement dépassé soi-même avec l'acte de transfiguration des dieux olympiens, il faut cependant que la lumière et l'esprit aient sans cesse l'obscur et la profondeur maternelle au-dessous d'eux : sur ces abîmes repose tout être. En Apollon se recueille tout l'éclat des Olympiens; à lui s'opposent les règnes sans fin du devenir et du périr. Apollon *avec* Dionysos, et son cortège ivre autour de la terre, — voilà qui donnerait toute la mesure du monde. Ainsi, la dualité dionysiaque du terrestre serait reprise dans une nouvelle et plus haute dualité : dans l'opposition infinie de la vie tournant sans fin ses cercles et de l'esprit apaisé portant au loin son regard.

Voilà ce qu'une union non simplement superficielle d'Apollon avec Dionysos aurait à nous dire. Et si maintenant nous constatons que cette alliance a de fait été conclue, nous résignerons-nous à ne l'expliquer que par un grossier hasard? N'est-il pas plus raisonnable de croire qu'Apollon et Dionysos se sont attirés l'un l'autre, se sont cherchés; qu'Apollon *voulait* cette liaison étroite avec son frère mystérieux, parce que leurs règnes, malgré l'abrupt de leur opposition, pourtant en vérité sont noués l'un à l'autre par un lien éternel.

Par là, la religion grecque en tant que sacralisation de l'être objectif aurait atteint ses hauteurs les plus sublimes!

19.

Remarque finale sur la tragédie

La grandeur de l'idée dionysiaque survit dans la tragédie. Nous n'allons pas examiner ici son devenir historique. Mais il faut poser pour finir la question fondamentale : quelle est la signification du fait que la tragédie a pris son essor universel dans le culte de Dionysos?

Ce que nous avons coutume de nommer le tragique n'est pas particulier à la tragédie. Sa matière, le mythe héroïque, est lui-même déjà tragique. Cependant, dans sa re-création à travers l'immédiateté de la représentation, le tragique se détache et ressort avec une telle puissance d'émotion qu'il peut à bon droit passer pour sa caractéristique. C'est dans cette immédiateté dramatique, par laquelle la vie du mythe (après être apparue dans l'épos et le chant choral) a été élevée à une grandiose renaissance, que l'esprit dionysiaque et le prodige de son feu se font reconnaître. Dans cette excitation ne parle ni la souffrance ni la nostalgie de l'âme humaine, mais bien la *vérité* du monde de Dionysos, le phénomène originel de la dualité, du lointain corporellement présent, de la commotionnante rencontre avec l'irrévocable, de la fraternisation de la vie avec la mort.

Cette dualité a son symbole dans le masque.

Bien sûr il y a bien eu ailleurs des danses de masques. Mais ce qui ne peut rester là que prémonition et allusion, sort avec Dionysos des profondeurs où il règne pour devenir une réalité. Alors ce qui se passe, ce n'est plus seulement la présence spectrale d'entités naturelles ou de manes démoniaques. Toute la splendeur de ce qui a été englouti entre dans une proximité subjugante, au moment même où pourtant elle se perd dans l'infini. Le porteur de masque est saisi par la hauteur et la dignité de ceux qui ne sont plus. Il est lui-même, et pourtant il est aussi un autre. La démence l'a effleuré, parcelle du mystère d'un dieu en délire, de l'esprit de l'être-double, qui vit dans le masque, et dont l'acteur de théâtre est le dernier rejeton.

Cet esprit de démence dans lequel la merveille de la présence immédiate devient événement, c'est lui qui a insufflé au mythe tragique une nouvelle vie, et l'a fait réapparaître en une forme qui faisait voir sa gravité et sa hauteur d'une façon encore plus convaincante que toutes les formes antérieures. Ainsi Dionysos, en son temps, est-il également apparu au cœur du monde spirituel grec; son irruption y fut si puissante qu'elle nous émeut aujourd'hui encore.

NOTES

I

1. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen* (Basel, 1956), vol. I, pp. 159 sq.

2. *Ibid.*, vol. I, pp. 9-10.

3. *Ibid.*, vol. I, p. 35.

4. *Ibid.*, vol. I, p. 17.

5. *Ibid.*, vol. I, p. 9.

6. Rudolf Otto, *Das Heilige*[9] (Breslau, 1922). Trad. franç. : *Le Sacré* (Payot).

7. Cf. cependant, Karl Th. Preuss, *Der religiöse Gehalt der Mythen* (Tübingen, 1933).

8. Cf. la coutume des Thargélies, et les coutumes voisines, in Jane Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*[3] (Cambridge, 1922), pp. 95 sqq.; and Martin P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung, mit Ausschluss der Attischen* (Leipzig, 1906), pp. 105 sqq.

9. Nilsson, p. 112.

10. Cf. description détaillée in George T. Basden, *Among the Ibos of Nigeria* (London, 1921), pp. 232 sq.

11. Paus. 9, 22, 1.

12. Nilsson, pp. 392 sq.

13 *Il.* 6, 130 sqq.

14. Percy A. Talbot, *Some Nigerian Fertility Cults* (London, 1927), pp. 47 sq.

15. Cf. notamment, George A. Dorsey, *The Arapaho Sundance* (Field Columbian Museum 75, Anthropological Series, vol. IV, Chicago, 1903); Washington Matthews, *The Mountain Chant: A Navajo Ceremony*, (U.S. Bureau of American Ethnology, Fifth Annual Report 1883-84, Washington, 1887), pp. 379 sqq. Beaucoup d'autres rapports attendent encore leur interprétation.

16. Friedrich Schelling, *Philosophie der Mythologie* in *Sämtliche Werke*, 2e partie, vol. II (Stuttgart, 1857), p. 137.

II

1. *Prologue*

1. Georg Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 45 de la préface dans le vol. II de *Sämtliche Werke*, H. Glockner, éd. (Stuttgart, 1927).

2. *La terre natale du culte de Dionysos*

1. Martin P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion and Its Survival in Greek Religion*[2] (Lund, 1927), pp. 396 sqq.

2. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen* (Basel, 1956), vol. II, p. 60.

3. Thuc. 2, 15.

4. Ludwig A. Deubner, « Dionysos und die Anthesterien », *JDAI* 42 (1927), p. 189; cf. aussi ses *Attische Feste* (Berlin, 1932), pp. 122 sq.

5. Cf. plus bas, ch. 18, p. 211.

6. Cf. L. Deubner, *Attische Feste*, p. 122.

7. Herod. 1, 150.

8. Wilamowitz, vol. II, p. 60, n. 1.

9. Karl O. Müller, *Kleine deutsche Schriften* (Breslau, 1847-1848), vol. II, pp. 28 sqq.

10. Johann H. Voss, *Antisymbolik* (Stuttgart, 1824-1826).

11. *Od.* 9, 196 sqq.
12. Hes. *fr.* 120.
13. Eur. *Cyc.* 141 sqq.
14. Hes. *Theog.* 941.
15. Hes. *Op.* 614.
16. Hom. *Il.* 6, 132.
17. Hom. *Od.* 24, 73 sqq.
18. Nonnos, *Dion.* 19, 120 sqq.
19. Cf. Pind. *Pyth.* 3, 9 sq. et 32 sq.; Pherecyd. *fr.* 8; Paus. 2, 26, 6.
20. Plut. *Vit. Thes.* 20.
21. Paus. 10, 4, 2.
22. Erwin Rohde, *Psyche* [10] (Tübingen, 1925), vol. II, pp. 5 sqq., 23 sqq.
23. Adolf Rapp, *Die Beziehungen des Dionysoskultes zu Thrakien und Kleinasien* (Programm des Karls-Gymnasiums, Stuttgart, 1882).
24. Pour ces Thraces de Grèce centrale, cf. aussi Wilamowitz, *Der glaube der Hellenen*, vol. I, pp. 50 sqq.
25. Otto Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* (Munich, 1906), vol. I, p. 1410.
26. Cf., p. ex. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, vol. II, p. 60.
27. Cf, p. ex., Soph. *Ant.* 956 sq.
28. Apollod. *Bibl.* 3, 35.
29. K. O. Müller, *Kleine deutsche Schriften*, *op. cit.*, vol. II, p. 27.
30. Diod. Sic. 3, 64.
31. Wilamowitz, vol. II, pp. 61-62.
32. Cf. Enno Littmann, *Lydian Inscriptions* in *American Society for the Excavations of Sardis* 6, 1 (Leiden, 1916), pp. 38 sq.
33. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, *Pindaros* (Berlin, 1922), p. 45.
34. Cf. aussi M. P. Nilsson, *Minoan-Mycenaean Religion*, *op. cit.*, p. 500.
35. Cf. *Hymn. Hom.* 34, 8; Pind. *fr.* 247 Schröder.
36. Cf. L. Malten, « Der Raub der Kore », *Archiv für Religionswissenschaft* 12 (1909), pp. 285 sqq.
37. Cf. *Hymn. Hom. Cer.* 17, où je considère comme correcte la leçon du MS, contre l'avis de Malten.

38. Paul W. Kretschmer, « Semele und Dionysos », *Aus der Anomia, Archäologische Beiträge Carl Robert dargebracht* (Berlin, 1890), pp. 22 sqq.
39. *Ath. Mitt.* 14 (1889), planche I.
40. Soph. *Ant.* 1131.
41. Eur. *Bacch.* 556.
42. Serv. *Verg. Aen.* 6. 805 ms. D; cf. *Schol. Pers. Prol.* 2; et *Schol. Soph. Ant.* 1131.
43. Steph. Byz. Hesych., *Schol. Il.* 2, 508.
44. Cf. L. Malten, *Arch. f. Religionswiss*, pp. 12, 288 sq.
45. Soph. *Ant.* 1115 sqq.
46. Cf. Herod. 3, 97. Αἰθίοπες οἱ πρόσουροι Αἰγύπτῳ. . . . οἳ περὶ τε Νύσην τὴν ἱρὴν κατοίκηνται, καὶ τῷ Διονύσῳ ἀνάγουσι τὰς ὁρτάς.
47. Diod. Sic. 3, 65.
48. *Hymn. Hom.* 34, 8. τηλοῦ Φοινίκης σχεδὸν Αἰγύπτοιο ῥοάων.
49. Ap. Rhod. *Argon*, 2, 1217.
50. Xen. *Cyn.* 11, 1; cf. aussi Plin. *HN* 5. 74.
51. Cf. aussi L. Deubner, « Dionysos und die Anthesterien », *JDAI* 42, (1927), 172-192, et *Attische Feste*, p. 102.
52. Ainsi, p. ex., Otto Kern, *RE* 5, s.v. *Dionysos*, col. 1020 f.; L. Deubner, *op. cit.* Nous pouvons sans dommage laisser ici de côté l'hypothèse complètement arbitraire de Nilsson sur le sens et l'origine de la coutume. M. P. Nilsson, « Die Prozessionstypen im griechischen Kult », *JDAI* 31 (1916), p. 334.
53. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, vol. II, p. 61.
54. Paus. 3, 24, 3.
55. Plut. *Mor. De Is. et Os.* 35 (364 F).
56. Cf. L. Deubner, *op. cit.*
57. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, vol. II, p. 61, n. 2.

3. *Le fils de Zeus et de Sémélé*

1. Pind. *Pyth.* 3, 86 sqq.
2. Pind. *Ol.* 2, 24 sqq.
3. Sur elles, cf. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, vol. I, pp. 407 sqq.
4. Pind., *Pyth.* 3, 86 sqq.
5. Theoc. *Id.* 26, 1 sqq.
6. Eur. *Bacch.* 680 sqq.

7. Otto Kern, *Die Inschriften von Magnesia am Maeander* (Berlin, 1900), n° 215.

8. *CIL* 13, 8244.

9. Eur. *Bacch.* 6 sqq.

10. Aristides 1, p. 72 Keil.

11. Cf. *Fouilles de Delphes*, Théophile Homolle, éd., vol. III (Paris, 1929), p. 195 et le commentaire d'Émile Bourguet, pp. 196 sqq.

12. Eur. *Bacch.* 11.

13. *Schol. Ar. Ran.* 479.

14. W. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum* (Leipzig, 1900), vol. II, 615.

15. *Hymn. Orph.* 44.

16. Plut. *Mor. Quaest. Graec.* 12 (293 D-F).

17. Ernst Diehl, *Anthologia Lyrica Graeca*[3] (Leipzig, 1942), vol. VI, p. 206.

18. Paus. 2, 37, 5.

19. Paus. 2, 31, 2.

20. Pind. *fr.* 75.

21. Theoc. *Id.* 26.

22. Kern, *Insch. von M.*, *op. cit.*, 214.

23. P. Kretschmer, *Aus der Anomia*, *op. cit.*, pp. 18 sqq.

24. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion*, pp. 495 sqq.

25. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, vol. II, p. 61.

26. Apollodore in Lyd. *De mens.* 4, 51.

27. Diod. Sic. 3, 62.

28. Hom. *Il.*, 14, 323.

29. Hes. *Theog.* 940 sqq.

30. Pind. *Pyth.* 3, 99.

31. Cf. Apollod. *Bibl.* 3, 38; Diod. Sic. 4, 25; Charax *fr.* 13 (*FHG* 3, 639, 13); « Sémélé qu'on appelle Thyôné » est la leçon de l'hymne homérique du MS de Moscou.

32. Eur. *Bacch.* 10 sq.; *Fouilles de Delphes*, vol. III, 1, p. 195; cf. aussi Émile Bourguet, p. 200, qui renvoie à H. Usener, « Ein Epigramm von Knidos », *Rh Mus* 29 (1874), pp. 35, 49 et *Götternamen*[3] (Frankfurt am Main, 1948), p. 287, n. 12; *Schol. Eur. Phen.* 1752, où l'enceinte sacrée σηκὸς ἄβατος, située dans la montagne est désignée comme le τάφος τῆς Σεμέλης : « la sépulture de Semele ».

33. Cf. Pind. *fr.* 85; Herod. 2, 146; Eur. *Bacch.* 94 sqq.; Apollod. *Bibl.* 3, 27, *et autres.*

34. Apollod. *Bibl.* 3, 28; Ov. *Fast.* 6, 485; Paus. 3, 24, 4, etc.
35. Paus. 3, 23, 8; 3, 24, 4; 3, 26, 1, 4; 4, 24, 4.
36. Λευκοθέας, cf. Myrsilus : *FHG* 4, p. 459.
37. Hom. *Od.* 5, 333.
38. Paus. 3, 24, 4.
39. Cf. Hom. *Il.* 18, 39 sqq.; Hes. *Theog.* 240 sqq.; Apollod. *Bibl.* 1, 11, sq.
40. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, vol. I, pp. 216 sqq.

4. *Les mythes de son épiphanie*

1. Friedrich G. Welcker, *Griechische Götterlehre* (Göttingen, 1857-1859), vol. I, p. 445.
2. E. Rohde, *Psyche*, *op. cit.*, vol. II, p. 41.
3. Salluste Περὶ Θεῶν 4.9 ταῦτα δέ ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστι δὲ ἀεί.
4. Cf. notamment, *les Bacchantes* d'Euripide.
5. Theoc. *Id.* 26.
6. Hom. *Il.* 6, 130 sqq.
7. Cf. aussi Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, vol. II, p. 60.
8. Cf. chapitre 14.
9. Cf. p. 111.
10. *Schol. T. Ilias* 14, 319.
11. Plut. *Mor. Quaest. Graec.* 38 (299 F); *Symp. praef.* (717 A).
12. F. G. Welcker, *op. cit.*

5. *Le dieu qui vient*

1. Plut. *Mor. Symp. praef.* (717 A).
2. Cf. p. 84.
3. *Hymn. Orph.* 53.
4. Plut. *Mor. Quaest. Graec.* 36 (299 B) αἱ τῶν Ἠλείων γυναῖκες; cf. Plut. *Mor. De mul. vir.* 15 (215 E) αἱ περὶ τὸν Διόνυσον γυναῖκες, ἃς ἐκκαίδεκα καλοῦσιν.
5. Cf. M. P. Nilsson, *Griechische Feste*, *op. cit.*, p. 275; L. Deubner, *Attische Feste*, *op. cit.*, p. 126.
6. Σεμελήιε Ἴακχε Πλουτοδότα : *Schol. Ar. Ran.* 479.
7. Cf. A. Buschor, « Ein choregisches Denkmal », *Ath. Mitt.* 53 (1928), p. 101.

8. αἱ τῷ Διονύσῳ ἱερωμέναι γυναῖκες: Harp.
9. *Contr. Neaer.* 73 sqq.; Hesychius, s.v. γεραραί, etc.
10. Plut. *Mor. De Is. et Os.* 35 (364 F).
11. *Ibid.* (365 A). Cf. aussi ch. 17 plus bas.
12. Soph. *Ant.* 1216.
13. Esch. *Eum.* 22.
14. Cf. p. 65.
15. *Hymn. Orph.* 53.
16. S. Saridakis, F. Hiller v. Gaertringen, « Inschriften von Rhodos », *JÖAI* 7 (1904), p. 92; édité aussi in *Rev. Arch.* 4 (1904), p. 459.
17. Cf. aussi *Hymn. Orph.* 52, 3. Nous laisserons de côté la tradition orphique de la nourrice Hipta et du Dionysos confondu avec Sabazios; cf. O. Kern, *Orphica Fragmenta* (Berlin, 1922), pp. 222 sq.
18. Soph. *Ant.* 1146 sqq.
19. Cf. M. P. Nilsson, « Die Prozessionstypen im griechischen Kult », *JDAI* 31 (1916), p. 315.
20. Paus. 2, 7,5.
21. Cf. Nilsson.
22. Cf. Plut. *Vit. Ant.* 24; *Vell. Pat.* 2, 82.
23. Cf. Nilsson, *op. cit.*, pp. 333 sqq.; L. Deubner, « Dionysos und die Anthesterien », *JDAI* 42 (1927), pp. 174 sqq.
24. Paus. 1, 29, 2; Philostr. *VS* 2, 1, 3.
25. Cf. L. Deubner, *Attische Feste* (Berlin, 1932), pp. 177 sqq., mais cf. W. Wrede, « Der Maskengott », *Ath. Mitt.* 53 (1928), pp. 95 sqq.
26. Arist. *Ath. Pol.* 3, 5.
27. *Contr. Neaer.* 73; cf. Hesychius : Διονύσου γάμος.
28. Cf., p. ex., Deubner.
29. Herod. 1, 181 sq.
30. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, vol. II, pp. 75-76.
31. Cf. O. Gruppe, *Griechische Mythologie*, *op. cit.*, p. 865.

6. *Le symbole du masque*

1. Cf. plus bas, p. 107.
2. August Frickenhaus, *Lenäenvasen* (Berliner Winckelmannsprogramm, Berlin, 1912), p. 72.
3. Frickenhaus, nº. 23.

4. Cf. Eur. *Phen.* 651 et les scolies; Eur. *Antiope fr.* 203 Nauck [2].
5. Frickenhaus, n° 1.
6. Cf. Frickenhaus, p. 17.
7. Plut. *Mor. Symp.* 5, 3, 1.
8. Cf. aussi Paus. 2, 2, 7; Kern, *Inschr. von M.*, p. 215; Hesychius Ἐνδενδρος, etc.
9. Paus. 8, 15, 3.
10. Walther Wrede, « Der Maskengott », *Ath. Mitt.* 53 (1928), pp. 89 sqq.
11. Paus. 10, 19, 3.
12. Ath. 3, 78 c.
13. Ath. 12, 533 c.
14. Wrede, pp. 66 sqq.
15. *Ibid.*, pp. 75 sq.
16. Cf. Wresde , 89.
17. Cf. Ernst Tabeling, *Mater Larum* (Frankfurt am Main, 1932), pp. 19 sqq.
18. Cf. Adolf Furtwängler in Wilhelm H. Roscher, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie* (Leipzig, 1886-1890), vol. I, 1704 sq.

7. *Vacarme et silence*

1. Cf. Pratinas *fr.* 1; Esch. *Eum.* 24; Pind. *fr.* 75 Βρόμιον ὃν τ' Ἐριβόαν τε βροτοὶ καλέομεν.
2. *Hymn. Hom.* 7, 56; cf. Anacreon 11, Bergk [4] ἐρίβρομον Δεύνυσον.
3. *Hymn. Hom.* 26, 10.
4. Ἐριβόας, cf. plus haut.
5. Ov. *Met.* 4, 391 sqq.
6. Apollod. *Bibl.* 3, 38.
7. Philostr. *Imag.* 1, 4.
8. Nonnos, *Dion.* 24, 151 sqq.
9. Hor. *Carm.* 3, 25, 8 sqq.
10. Catull. 64, 60.
11. Cf. Adolf Kiessling, Richard Heinze, edd. 7[e] ed. (Berlin, 1930) sur Horace, *Carm.* 3, 25, 8.
12. Cf. p. ex., Suidas : βάκχης τρόπον· ἐπὶ τῶν ἀεὶ στυγνῶν καὶ σιωπηλῶν, παρόσον αἱ βάκχαι σιωπῶσιν.
13. Esch. *fr.* 57.

8. *Le monde ensorcelé*

1. Nonnos, *Dion.* 8, 27 sqq.
2. Eur. *Bacch.* 141 sqq.
3. Platon, *Ion* 534 a.
4. Eur. *Bacch.* 764 sqq.
5. Eur. *Bacch.* 695 sq.
6. Eur. *Bacch.* 755 sqq.
7. Eur. *Bacch.* 743.
8. Eur. *Bacch.* 1109; cf. Hor. *Carm.* 3, 25, 15; pour les ménades portant comme thyrses des troncs d'arbres déracinés, cf. Wilhelm Klein, *Die griechischen Vasen mit Meistersignaturen* [2] (Vienna, 1887), p. 137.
9. *Hymn. Hom.* 7; le même événement se produit sur le bateau qui transporte en Eubée, dans un coffre, Dionysos enfant : Oppien, *Cyneg.* 4, 261 sq.
10. Plut. *Mor. Quaest. Graec.* 38 (299 E); Ael. *VH* 3, 42; Ant. Lib. *Met.* 10.
11. Eur. *Bacch.* 443 sqq.
12. Apollod. *Bibl.* 3, 35.
13. Eur. *Bacch.* 616 sqq.
14. Eur. *Bacch.* 298 sqq.
15. Plut. *Mor. Symp.* 7, 10, 2 (716 B).
16. Eschyle in *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 636.
17. Diod. Sic. 3, 66.
18. Paus. 6, 26, 1-2; cf. aussi Theopomp. in Ath. 1, 34 a.
19. Plin. *HN* 2, 231; cf. aussi 31, 16.
20. Paus. 6, 26, 2.
21. Steph. Byz. Νάξος.
22. Prop. 3, 17, 27.
23. Cf. Sen. *Oed.* 491 sq.
24. Eur. *Phen.* 229 sqq.
25. Cf. aussi *Schol. Soph. Ant.* 1133.
26. Soph. *Thyeste fr.* 234 (Nauck [2]).
27. *Schol. Il.* 13, 21 T.
28. Euphorion *fr.* 118 Felix Scheidweiler, *Euphorionis Fragmenta* (Bonn, 1908).
29. ἐν σιωπῇ τεθερισμένον στάχυν: Hippol. *Haer.* 5, 8.

30. Cf. Ferdinand Noack, *Eleusis* (Berlin, 1927), p. 233.
31. P. Foucart, *Les Mystères d'Éleusis* (Paris, 1914), p. 434.
32. Cf. Washington Matthews, *The Mountain Chant: A Navajo Ceremony*, *op. cit.*, pp. 379 sqq., Dance 9.
33. Cf. Frickenhaus, *Lenäenvasen;* L. Deubner, *Attische Feste*, pp. 127 sqq., se trompe quand il les réfère aux Lénées, comme Frickenhaus.
34. Cf. Phanodem. in Ath. 11, 465 a; cf. aussi au-dessus, p. 93.
35. Cf. *Contr. Neaer.* 73 sqq.
36. M. P. Nilsson, « Die Prozessionstypen im griechischen Kult », *JDAI* 31 (1916), pp. 329 sqq.; cf. aussi E. Buschor, « Ein choregisches Denkmal », *Ath. Mitt.* 53 (1928), p. 100.
37. Ar. *Ach.* 1000 f., ainsi que les scolies; Ael. *VH* 2, 41; Ath. 10, 437 c.
38. Phanodem. in Ath. 10, 437 c.
39. Cf. *Hymn. Hom.* 26; Pherecyd. *fr.* 46.
40. Hom. *Il.* 6, 132; cf. Tryt. *fr.* 1; Soph. *OC* 678 sqq. θεαῖς τιθήναις; *Hymn. Orph.* 30, 9, 52, 8, 53, 6; une tragédie d'Eschyle porte le titre : Διονύσου τροφοί.
41. Cf. Buschor sur Furtwängler-Reichhold, Pl. 169, pp. 363 sqq.
42. Soph. *OT* 1105.
43. Eur. *Bacch.* 754.
44. Nonnos, *Dion.* 45, 294 sqq.
45. Eur. *Bacch.* 699 sqq.
46. Nonnos, *Dion.* 14, 361; 24, 130; 45, 305.

9. *La ténébreuse démence*

1. Hom. *Il.* 6, 132.
2. Plut. *Mor. Quaest. Graec.* 38 (299 F).
3. Paus. 2, 20, 3; 2, 22, 1.
4. Kern, *Inschr. von M.*, *op. cit.*, nº 215.
5. Cf. Ernst Maass, « Die Erigone des Sophokles », *Philologus* 77 (1921), pp. 1-25.
6. *Cert. Hom.* 237 sq.
7. Paus. 8, 23, 1.
8. Cf. Nilsson, *Griechische Feste*, pp. 299 sq.
9. Cf. Plut. *Mor. Quaest. Graec.* 38 (299 E), Ael. *VH* 3, 42; Ant. Lib. *Met.* 10 de Nicandre et Corinna.

10. F. G. Welcker, *Griechische Götterlehre*, vol. I, pp. 445 sq.
11. Apollod. *Bibl.* 3, 37; 2, 28. Cf. aussi Nonnos, *Dion.* 47, 484 sqq.
12. Nonnos, *Dion.* 48, 917 sqq.
13. Nonnos, *Dion.* 9, 29 sqq.
14. Apollod. *Bibl.* 3, 28.
15. Lycophron 229, ainsi que les scolies.
16. Ael. *VH* 3, 42.
17. Porphyr. *Abst.* 2, 55.
18. *Ibid.*
19. Ael. *NA* 12, 34.
20. Ainsi Nilsson, *Griechische Feste*, p. 308.
21. Cf. le Tereos de Sophocle et Carle Robert, *Bild und Lied: Archäologische Beiträge zur Geschichte der griechischen Heldensage* (Berlin, 1881), vol. I, pp. 154 sqq.
22. Apollod. *Bibl.* 3, 195.
23. Ov. *Met.* 6, 687 sqq.; cf. Acc. *trag.* 642.
24. Theoc. *Id.* 26.
25. Eur. *Bacch.* 725 sqq.
26. Catull. 64, 257; Lucien, *Bacch.* 2; Nonnos, *Dion.* 43, 40 sqq.; *Schol. Ar. Ran.* 357.
27. Eur. *Or.* 1492.
28. Stat. *Theb.* 4, 660.
29. Eur. *Bacch.* 1189 sq.
30. Eur. *Bacch.* 138 sqq.
31. Eur. *Bacch.* 731.
32. La-dessus cf. Dilthey, *Arch. Zeit.* 31, p. 81; Knapp, *Arch. Zeit.* 36, pp. 145 sqq.
33. *Mon. d. Ist.* 10, p. 23.
34. Eur. *Bacch.* 137.
35. Cf. Apollon. Rhod. *Argon.* 1, 636 θυιάδες ὠμοβόροι; Lucien, *Bacch.* 2 ὠμοφάγοι; *Schol. Ar. Ran.* 357, etc.
36. Plut. *Vit. Them.* 13; *Vit. Pel.* 21; *Vit. Aristides* 9.
37. Cf. Herod. 5, 92, 2; Esch. *Ag.* 827; *Anth. Pal.* 6, 237.
38. Hom. *Il.* 24, 207.
39. Voir aussi le célèbre passage in Hom. *Il.* 4, 35.
40. Oppien, *Cynegetica* 3, 78 sqq.; 4, 305 sqq.
41. Dilthey, *Arch. Zeit.* 31, pp. 78 sqq.
42. Diod. Sic. 4, 5.

43. Plut. *Mor. De E* 9 (389 B); cf. F. G. Welcker, *Griechische Götterlehre*, vol. II, p. 575.
44. Eur. *Bacch.* 1071.
45. Cf. Hor. *Carm.* 2, 19, 23.
46. Ant. Lib. *Met.* 10.
47. Nonnos, *Dion.* 6, 169 sqq.
48. *Ibid.*, 40, 38 sqq.; 36, 291 sqq.
49. Ath. 3, 78 c; Paus. 2, 2, 5; 2, 7, 6. Cf. Plut. *Mor. De cohibenda ira* 13 (462 B).
50. Philostr. *Imag.* 1, 19 (322 K).
51. Cf. Oppien, *Cynegetica* 3, 80 et autres.
52. Ath. 2, 38 e; mais voir Cornutus *Theol. Graec.* 30.
53. Cf. R. Heinze sur Hor. *Carm.* 2, 19, 21.
54. Euphorion (p. 30, Scheidweiler).
55. O. Kern, *RE* 5, 1041 s.v. *Dionysos.*
56. Cf. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, vol. I, p. 146.
57. Cf. Verg. *G.* 3, 264; Ov. *Met.* 3, 667; 4, 25; Prop. 3, 17, 8; Pers. 1, 101, ainsi que la scolie.
58. Cf. Alexander W. Mair's edition des *Cynegetica* d'Oppien (LCL, London, 1928) 3, 84, note *a.*
59. Hom. *Il.* 14, 325.
60. Hes. *Op.* 614; Pind. *fr.* 153, 29.
61. *Schol. Ar. Ran.* 479.
62. Hesychios.
63. Ael. *VH* 12, 34.
64. Plut. *Vit. Them.* 13; *Mor. De cohibenda ira* 13 (462 B); Ὠμάειος: Porphyr. *Abst.* 2, 55; *Hymn. Orph.* 30, 5; 52, 7.
65. *Hymn. Orph.* 45, 3.
65 *bis*. Plut. *Vit. Them.* 13, et autres.
66. Porphyr. *Abst.* 2, 55.
67. Hes. *Theog.* 311.
68. *Ibid.*, 300.
69. Philochoros d'Ath. 2, 38 c.
70. *Schol. Eur. Phen.* 1031, peut-être d'après l'*Antigone* d'Euripide; cf. 934.
71. Eur. *Phen.* 810.
72. Cf. *Schol. Eur. Phen.* 45.
73. A Athènes en relation avec les Apaturies, *Schol. Ar. Ach.* 146; cf. Suidas μελαναιγίδα Διόνυσον; dans Hermione : Paus. 2, 35, 1.

74. Esch. *Sept.* 699.
75. Esch. *Eum.* 500.
76. Cf. aussi Nonnos, *Dion.* 44, 277.
77. Paus. 8, 34, 1.
78. Eur. *Bacch.* 977 sqq.
79. Eur. *HF* 499.
80. Eur. *Hec.* 1077 : βάκχαι Ἄιδου.
81. Dilthey, *Arch. Zeit.* 31, pp. 78 sqq.
82. Diod. Sic. 4, 25, 4; Apollod. *Bibl.* 3, 38; Paus. 2, 31, 2; 2, 37, 5; Plut. *Mor. De Sera* 22 (566 A); *Schol. Ar. Ran.* 330; Clem. Al. *Protr.* p. 29 P.
83. πλουτοδότης : *Schol. Ar. Ran.* 479.
84. Hes. *Op.* 126; voir aussi *Hymn. Orph.* 73 pour le *daimon* qui envoie la bénédiction aussi bien que la ruine et est appelé aussi πλουτοδότης; Diehl, *Anth. Lyr. Graec.*, vol. VI, p. 199.
85. Plut. *Mor. Quaest. Rom.* 112 (291 A) ὧν τὰ πολλὰ διὰ σκότους δρᾶται; Plut. *Mor. Symp.* 4, 6, 10 (672 B); Serv. *Aen.* 4, 303.
86. Paus. 1, 40, 6; Plut. *De E* 9 (389 A); Ovid. *Met.* 4, 15; Νυκτερινός; Plut. *Mor. Symp.* 6, 7, 2 (692 F).
87. E. Rohde, *Psyche*, vol. II, p. 13, note; p. 45, note.
88. Héraclite, *fr.* 15 Diels, *Vorsokr.*
89. Cf. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, vol. II, p. 209, note 2.
90. Cf. Strabo 10, 468 : Βάκχαι Λῆναί τε καί Θυῖαι etc.; Heraclite, *fr.* 14 (Diels); Theoc. *Id.* 26; et la fête dionysiaque des Lénées, Nilsson, *Griechische Feste*, *op. cit.*, p. 275, note 2.
91. Nilsson, *Griechische Feste*, p. 273.
92. L. Deubner, « Dionysos und die Anthesterien », *JDAI* 42 (1927), p. 189.
93. Thuc. 2, 15, 4.
94. Cf. Nilsson, *Griechische Feste*, pp. 271 sq.
95. Plut. *Mor. Quaest. Graec.* 38 (299 E).
96. Plut. *Mor. Symp.* 8, *praef.* (717 A).
97. Νεκύσια : Hesychios.
98. Nilsson, *op. cit.*
99. Apollod. *Bibl.* 2, 29.
100. Cf. Nilsson, *op. cit.*

10. *Théories modernes*

1. Karl O. Müller, *Kleine Schriften*, vol. II, pp. 28 sqq.
2. K. O. Müller, *Handbuch der Archäologie der Kunst* [3] (Breslau, 1848), p. 594.
3. E. Rohde, *Psyche*, vol. II, p. 6, note 2.
4. K. O. Müller, *Handbuch.*
5. E. Rohde, vol. II, note 2 de p. 5; p. 6.
6. Voigt, W. Roscher, *Lex.* s.v. *Dionysos.*
7. Adolf Rapp, *ibid.*, s.v. *Mainades.*
8. Cf., p. ex., M. P. Nilsson, *History of Greek Religion* (Oxford, 1925), pp. 205 sq.
9. Rapp. *op. cit.*
10. Celui de L. Weniger, *Archiv für Religionswissenschaft* 9 (1906), pp. 234 sqq.
11. Voigt, Roscher, *Lex.*, vol. I, col. 1059.
12. Plut. *Mor. Quaest. Graec.* 36 (299 B).
13. Nilsson, *Griechische Feste*, p. 292.
14. Cf. Kern, *Orph. frag.*, pp. 210 sqq.
15. Phot. s.v. νεβρίζειν.
16. Voigt, Roscher, *Lex.*, vol. I, Col. 1037.
17. Eur. *Cret.* in H. von Arnim, *Supplementum Euripideum* (Bonn, 1913), p. 25. Cf. aussi le ὠμοφάγιον de l'inscription milésienne, Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, vol. II, p. 372, note.
18. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, vol. II, p. 68.

11. *Le dieu dément*

1. Eur. *Bacch.* 114 sqq.
2. Cf. Ael. *VH* 3, 42.
3. Apollod. *Bibl.* 2, 28.
4. Nonnos, *Dion.* 45, 47 sqq.; cf. 34, 353 sqq.
5. Cf. Diod. Sic. 4, 3.
6. Cf. p. ex., *Hymn. Hom.* 26, 7; Soph. *OC* 680.
7. *Hymn. Hom.* 26, 7 sqq.
8. Plut. *Mor. De mul. vir.* 13 (249 E, F).
9. *Schol. Lycophron* 1237.
10. Plut. *Mor. Quaest. Graec.* 36 (299 B) : βοέῳ ποδὶ θύων.

11. Hesych.
12. H. von Arnim, *Supplementum Euripideum*, p. 47.
13. Eur. *Bacch.* 145 sqq.
14. *Ibid.*, 240.
15. *Ibid.*, 135 sqq.
16. Oppien, *Cyneg.* 4, 280 sqq.
17. Cf. la reproduction in J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge, 1922), fig. 137.
18. Voir plus haut, p. 135 sqq. *Il.* 6, 132.
19. Clem. Al. *Protr.*, p. 11 P.
20. Cf. aussi Plut. *Mor. De cohib. ira* 13 (462 B).
21. ἐλαυνόμενος μανιήσιν : *Hymn. Orph.* 46, 5; cf. Stat. *Theb.* 5, 92 *insano... thyas rapta deo.*
22. Eur. *Cyc.* 3; Pl. *Leg.* 2, 672 b; Euphorion *fr.* 13 Scheidweiler; Apollod. *Bibl.* 3, 33. Selon Nonnos, qui nous donne la même information dans *Dion.* 32, 88 sqq, et décrit la démence en 35, 270 sqq., il est sauvé par Héra elle-même, grâce à son lait, 35, 314 sqq.
23. Pl. *Symp.* 218 b.
24. Anaximandre in Diels, *Vorsokr.*, vol. I, p. 13.
25. Friedrich Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, *Sämtliche Werke*, vol. I, 2, p. 112.
26. F. Nietzsche, *Geburt der Tragödie.*

12. *La vigne*

1. Cf. Pl. *Phdr.* 245; *Leg.* 653, 665.
2. Ainsi à Athènes : Paus. 1, 2, 5.
3. Paus, 2, 20, 4.
4. Nonnos, *Dion.* 20, 331 sq.
5. Hor. *Carm.* 2, 19.
6. Voir au-dessus, p. 86.
7. *IG* 5, 46.
8. Philodamos de Skarpheia, 53 sqq.
9. Cf. aussi Diod. Sic. 4, 4.
10. Paus. 5, 14, 10.
11. Plut. *Mor. Symp.* 7, 10, 2 (716 B).
12. Cf. aussi Cornut. 30, p. 59 L.
13. Eur. *Bacch.* 278 sqq. et aussi 217.
14. Liv. 39, 13, 12.

15. Herod. 7, 111.

16. Cf. aussi Paus. 9, 30, 9; Macrob. *Sat.* 1, 18, 1.

17. Eur. *Hec.* 1245; pour en savoir plus, cf. Rohde, *Psyche*, vol. II, p. 22, note.

18. *Schol. Pind. Pyth. argum.*

19. Paus. 10, 33, 11. Cf. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, vol. II, p. 75. Wilamowitz, cependant, atténue abusivement la signification de la prophétie dans le culte de Dionysos.

20. Macrob. *Sat.* 1, 18, 1; cf. Tac. *Ann.* 2, 54.

21. K. O. Müller, *Kleine Schriften*, vol. II, pp. 28 sqq.

22. Nilsson, *Griechische Feste*, pp. 260, 278, 292, etc.; Kern *Rel. d. Griech.*, p. 227.

23. Esch. *Pers.* 651.

24. Eur. *Alc.* 757.

25. Diod. Sic. 4, 5; πυρίπαις : Oppien, *Cyneg.* 4, 287.

26. Nonnos, *Dion.* 21, 222, etc.

27. Cornut. 30, p. 58 L.

28. Archil. *fr.* 77.

29. Cf. Karl Reinhardt, *Poseidonios* (Munich, 1921), p. 110 sq. Sur Strabon 628, 268 sq., 247; Vitr. 8, 3, 12 sq.

30. Cf. Strabo 628.

31. Pl. *Leg.* 2. 666 a.

32. Cf. Sénèque, *De ira* 2, 19; Reinhardt, *Poseidonios* 111, 324 sq.

33. Hor. *Carm.* 3, 31.

34. Nonnos, *Dion.* 12, 170 : βάκχος ἄναξ δάκρυσε, βροτῶν ἵνα δάκρυα λύσῃ.

35. Nonnos, *Dion.* 7, 367.

36. Hes. *Theog.* 941; *Op.* 614.

37. Alc. 97 D.

38. Hor. *Carm.* 1, 18.

39. Ennius, *Trag.* 124 V.

40. Cf. *Cypria* d'Ath. 2, 35 c; Pind. *fr.* 124 b; Bacchyl. *fr.* 20 B; Eur. *Bacch.* 279 sqq.; Diphilos d'Ath. 2, 35 d, etc.

41. Plut. *Mor. Symp*, 7, 10, 2 (716 B-C).

42. Eratosthene d'Ath. 2, 36 sq.

43. Cf. Alc. 66, 104; Plin. *HN* 14, 141, etc.

44. Cf. Plut. *Mor. Symp.* 1, 1, 2; *Schol. Plat. Symp.* 217^{e}.

45. Nonnos, *Dion.* 7, 7 sqq.

46. Gen. 5, 29, avec une allusion évidente à 3, 17.

47. Gen. 9, 20.
48. Jérémie 16, 7; cf. la coupe de la consolation dans Nonnos, *Dion.* 19, 1 sqq.
49. Cf. Johann F. H. Gunkel, *Handkommentar zum Alten Testament* (Göttingen, 1922), Genèse 5, 29.
50. Esch. *Eum.* 728.
51. Hom. *Od.* 21, 295; cf. Callim. *Anth. Pal.* 7, 725; Verg. *Catal.* 11.
52. Hom. *Od.* 9, 196 sqq.
53. Hom. *Od.* 21, 295 sqq.
54. Cf., p. ex., Eubolus in Ath. 2, 36 b.
55. Plut. *Mor. De Is. et Os.* 6 (353 B); cf. aussi Plin. *HN* 14, 58.

13. *La manifestation de Dionysos dans la nature végétale*

1. Cf. Plut. *Mor. De Is. et Os.* 37 (365 E); Ov. *Fast.* 3, 767 sqq., etc.
2. *Hymn. Hom.* 26, 1; également κισσοχαίτης : Ecphantides *fr.* 3; Pratinas *fr.* 1, 43; κισσοφόρος : Pind. *Ol.* 2, 31; Ar. *Thesm.* 988; κισσοθαλής : Pind. *fr.* 75, etc.
3. Cf. W. Wrede, « Der Maskengott », *Ath. Mitt.* 53 (1928), pp. 66 sqq.
4. Paus. 1, 31, 6.
5. Cf. Plin. *HN* 16, 144; Arr. *Anab.* 5, 1, 6; 5, 2, 5 sq., etc.
6. Cf. Plut. *Mor. Quaest. Rom.* 112 (291 A); Paus. 7, 20, 2; Arr. *Anab.* 5, 2, 16; Hesych. Βακχᾶν.
7. παράσημον Διονύσου : III Maccab. 2, 29; cf. C. A. Lobeck, *Aglaophamus* (Königsberg, 1829), vol. I, pp. 657 sqq.; Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, vol. II, p. 378.
8. Cf. Eur. *Phoen.* 651, et scolie.
9. *Hymn. Orph.* 47.
10. Eur. *Antiope fr.* 203 (Nauck [2]).
11. *Schol. Eur. Phen.* 651.
12. Plut. *Mor. Amat. narr.* 1 (772 B).
13. Cf. Plut. *Mor. Symp.* 3, 5, 2 (653 A).
14. Nonnos, *Dion.* 45, 311 sqq.
15. Plut. *Mor. Quaest. Rom.* 112 (291 A).
16. Plut. *Mor. Symp.* 3, 1, 3 (647 A).
17. Cf. Plin. *HN* 24, 75 sqq.; Plut. *Mor. Quaest. Rom.* 112 (291 A); Tert. *De Corona* 7, etc., pour ses propriétés narcotiques, W. Roscher,

Review of L. Weniger, « Altgriechischer Baumkultus », *Berl. Phil. Wochenschrift* 40 (1920), p. 198.

18. Arr. *Anab.* 5, 27.

19. Plut., *ibid.*

20. Cf. G. Hegi, *Illustrierte Flora von Mitteleuropa* (Munich 1936), vol. V, 2, pp. 924 sq.

21. Plut. *Mor. De Is. et Os.* 35 (365 A), cf. 34 (364 D); et Varron in Augustin *De civ. D.* 7, 21.

22. Diels, *Vorsokr.*, vol. I, p. 236.

23. Pindar, *fr.* 153.

24. Plut. *Mor. Symp.* 5, 3, 1 (675 F).

25. Ἔνδενδρος : Hesych.

26. Diod. Sic. 3, 63, 2; cf. aussi Ath. 3, 82 d.

27. Kern, *Inschr. von M.*, nº 215.

28. Cf. Ar. *Nub.* 603; Eur. *Ion* 717; *fr.* 752, etc.

29. Paus. 2, 2, 7.

30. Plut. *Mor. Symp.* 5, 3, 1 (676 A-B).

31. Plut., *ibid.*

32. Plut. *Mor. De Is. et Os.* 36 (365 B).

33. Hesych.; cf. aussi Clem. Al. *Protr.*, p. 30 P.

34. Ath. 3, 78 D; Hesych.

35. Cf. *Schol. Ar. Ran.* 330; *Schol. Pind. Isthm.* 3, 88; Dittenberg. *SIG*² 615, et autres.

36. Paus. 1, 31, 4.

37. Paus. 7, 31, 6.

38. Ath. 11, 465 a; cf. Euanthes en tant que fils ou petit-fils de Dionysos : Hes. *fr.* 120; *Schol. Ap. Rhod.* 3, 997; Paus. 7, 8, 8.

39. Ov. *Fast.* 5, 345.

14. *Dionysos et l'élément humide*

1. Hom. *Il.* 14, 201, 246; cf. *Orphic. fr.* 57 K.

2. Arist. *Metaph.* 1, 983 B.

3. Cf. aussi Plut. *Mor. De Is. et Os.* 34 (364 D).

4. Plut. *Mor. De Is. et Os.* 35 (364 F).

5. *Schol. Il.* 14, 369 T; cf. Lobeck, *Aglaoph.*, vol. I, p. 574.

6. Nonnos, *Dion.* 20, 325 sqq.

7. Paus. 2, 43, 3.

8. Paus. 10, 19, 3.

9. Cf. plus haut, p. 69.
10. Ath. 1, 27 E.
11. Strabon 8, 363.
12. Paus. 2, 7, 6.
13. Ath. 11, 465 A.
14. Hesych.
15. W. Wrede, « Der Maskengott », *Ath. Mitt.* 53 (1928), p. 94.
16. Paus. 2, 23, 1.
17. Paus. 3, 24, 1.
18. Reproduit dans Wrede, *op. cit.*, p. 89.
19. Paus. 4, 36, 7.
20. Serv. *Verg. Aen.* 7, 720.
21. August. *De civ. D.* 7, 21; cf. aussi 7, 2 et 6, 9.
22. Plut. *Mor. De cup. div.* 8 (527 D).
23. Héraclite, *fr.* 15.
24. Cf. Nilsson, *Griechische Feste*, p. 281.
25. Dittenberg. *SIG*^{2} 19.
26. Hesych.
27. Paus. 10, 19, 3; cf. Nilsson, *Griechische Feste*, p. 282.
28. Ath. 1, 30 B, et autres.
29. Cf. aussi le Διόνυσος Ἐνόρχης : Hesych. et la *Schol. Lycophron.* 212.
30. Voir les remarques pertinentes de E. Buschor, « Ein choregisches Denkmal », *Athen. Mitt.* 53 (1928), p. 104.
31. Ar. *Ach.* 263 sqq.
32. Hom. *Il.* 21, 137.
33. Cf. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, vol. I, p. 150, note 4.
34. Cf. Wrede, *op. cit.*, p. 89.
35. Plut. *Mor. De Is. et Os.* 35 (364 F).
36. Ath. 2, 38 E.
37. Plut. *Mor. Quaest. Graec.* 36 (299 B).
38. Esch. *Edoni fr.* 57.
39. Eur. *Bacch.* 1017.
40. *Ibid.*, 922.
41. βουκέρως : Soph. *fr.* 874; ταυροκέρως : Eur. *Bacch.* 100; Euphorion, *fr.* 13; Le poème de Nonnos abonde en épithètes et en caractérisations semblables, cf. aussi Hor. *Carm.* 2, 19, 20; Tib. 2, 1, 3; Prop. 3, 17, 19.

42. Plut. *Mor. De Is. et Os.* 35 (364 F).
43. Arth. 11, 476 A.
44. Cf. aussi *Schol. Lycophron.* 1237.
45. Nonnos, *Dion.* 6, 197 sqq.
46. Firm. Mat. *Err. prof. rel.* 6, 5.
47. *Schol. Lycophron.* 1237.
48. Soph. *fr.* 607.
49. Paus. 8, 19, 2.
50. Plut. *Mor. De cup. div.* 8 (527 D).
51. Cornut. 30, p. 60 L.
52. Cf. Wissowa, *RK*, p. 184.
53. τραγίζουσι; Arist. *Hist. An.* 7, 1; le même mot était utilisé en latin : *hirquitallire* et *hirquitallus:* Censorinus, *De die natali* 14, 7; Paul. p. 101, 105.
54. Du radical d'ἔριφος; cf. Jacobsohn, Χάριτες *für F. Leo* (Berlin, 1911), p. 428.
55. Cf. Jacobsohn, *ibid.*
56. Paus. 4, 20, 2.
57. Cf. Victor Hehn, *Kulturpflanzen und Haustiere*[6] (Berlin, 1894), p. 537.
58. Dion. Hal. 17, 2.
59. Probus sur Virg. *Georg.*, 1, 9; cf. C. Robert, *Heldensage* (Berlin, 1920), p. 85.
60. Ἐρίφιος : Apollod. in Steph. Byz. s.v. Ἀκρώρεια; en Laconie le mot est Ἔριφος : Hesych. s.v. Εἰραφιώτης.
61. *Hymn. Hom.* du manuscrit 2 de Moscou et autres.
62. Cf. Porphyr. *Abst.* 3, 17; Gruppe, *Griech. Mythol.*, p. 822, note 4 et Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, vol. II, p. 67, note 1.
63. Apollod. *Bibl.* 3, 25; cf. Nonnos, *Dion.* 14, 155 sqq.
64. Ant. Lib. 28; Ov. *Met.* 5, 329.
65. Leonidas, *Anth. Pal.* 9, 99; Virg. *Georg.* 2, 380, et autres.
66. ἔριφος : Dittenberg. *SIG*[2] 623.
67. χίμαρος καλλιστεύων : Dittenberg. *SIG*[2] 615, 27.
68. Paus. 9, 8, 2.
69. Plut. *Mor. Symp.* 6, 7, 2 (692 F).
70. *Schol. Ar. Ach.* 146.
71. Paus. 2, 35, 1.
72. Polemon, *fr.* 73.

73. Cf. Serv. *Aen.* 7, 188 et la mosaïque de la villa Borghese décrite par R. Herbig, « Mosaik im Casino der Villa Borghese », *Röm. Mitt.* (1925), pp. 298 sqq. et reproduite dans le supplément XII.
74. M. P. Nilsson, « Dionysos im Schiff », *Archiv f. Religionswiss.* 11 (1968), p. 401.
75. Lactant. *Div. Inst.* 1, 21, 27; *Schol. German. Arat.* p. 51 B.
76. Paus. 2, 38, 3; cf. G. Oikonomos, « Bronzen von Pella », *Ath. Mitt.* 51 (1926), pp. 83 sq.
77. Plin. *HN* 24, 2.
78. Cf. Cornutus 30, p. 60 L.
79. Cf. Plut. *Mor. De Is. et Os.* 30 (362 F), et autres.
80. Ps. Eratosth. (*Cat.*) 11.
81. Paus. 10, 18, 8.

15. *Dionysos et les femmes*

1. Varron, *Ling.* 5, 61.
2. Cf. *Hymn. Hom.* 26, et autres.
3. τιθῆναι : Hom. *Il.* 6, 132, et autres.
4. Cf. Ludwig Euing, *Die Sage von Tanaquil* (Frankfurt am Main, 1933), pp. 27 sqq.
5. Hes. *fr.* 27.
6. Cf. Hes. *fr.* 27 sqq.
7. Bacchyl. 11, 50 sqq.; cf. Pherecyd. *fr.* 24.
8. Apollod. *Bibl.* 2, 26.
9. Cf. Robert, *Heldensage*, *op. cit.*, pp. 246 sqq.
10. Nonnos, *Dion.* 30, 195 sqq.
11. Cf. Suidas, μελαναιγίδα Διόνυσον.
12. Cf. Philochor. *fr.* 78.
13. Philochor. *fr.* 31.
14. Cf. Hom. *Il.* 18, 39 sqq.; Hes. *Theog.* 240 sqq.; Apollod. *Bibl.* 1, 11 sq.
15. Cf. L. Euing, *Die Sage von Tanaquil*, pp. 33 sqq.
16. Plin. *HN* 28, 39.
17. Kern, *Inschr. v. Magnesia* 215.
18. Cf. aussi Eur. *Bacch.* 680 sqq.
19. Cf. Deubner, *Attische Feste*, p. 126.
20. Plut. *Mor. De mul. virt.* 13 (249 F).

21. Frickenhaus, *Lanäenvasen.*
22. Cf., par ex., Strabo 10, 468.
23. Esch. *fr.* 61.
24. Eur. *Bacch.* 353.
25. Cf. Arnob., 6, 12; Firmic., de err. 6, 7.
25 *bis.* Clem. Al. *Protr.*, p. 30 P.
26. Apollod. *Bibl.* 3, 28; cf. Nonnos, *Dion.* 14, 169 sqq.
27. Anac. *fr.* 2.
28. *Hymn. Orph.* 55, 7; cf. 46, 3.
29. Serv. *Aen.* 1, 720.
30. Soph. *OT* 1105 sq.
31. Cf. E. Buschor, « Ein choregisches Denkmal », *Ath. Mitt.* 53 (1928), p. 104.
32. Cf. Adolf Furtwängler, Karl Reichhold, *Griechische Vasenmalerei* (Munich, 1904-1932), planches 143-145, avec les commentaires de Buschor.
33. Eur. *Bacch.* 686 sqq.
34. Nonnos, *Dion.* 14, 363; 15, 80 sqq.; 33, 368 sq.; 35, 209 sqq.
35. Philostr. *Imag.* 2, 17, 7.
36. Cf. les commentaires de Buschor sur la planche 149 de Furtwängler-Reichhold.
37. Goethe, *Wahlverwandtschaften* II, 7.

16. *Ariane*

1. Hes. *Theog.* 948; Eur. *Hipp.* 339.
2. Prop. 3, 17, 8; Ov. *Fast.* 3, 510 sqq.
3. Diod. Sic. 5, 51, 4.
4. Cf. Paus. 2, 22, 1.
5. Hesych.; cf. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, vol. I, p. 412.
6. Plut. *Vit. Thes.* 20.
7. Paus. 2, 23, 7.
8. Cf. Paul W. Kretschmer, *Die griechischen Vaseninschriften ihrer Sprache nach untersucht* (Gütersloh, 1894), p. 198.
9. Ἁγνὴ Ἀφροδίτη; cf. Dittenberg. *SIG*^{2} 769, ainsi que les inscriptions qu'il mentionne dans les notes.
10. Bacchyl. 17, 113 sqq.; cf. aussi Wilamowitz, *Sitz. Berlin* (1925), p. 234.

11. Cf. *Hymn. Hom. Ven.* 6, 7.
12. Cf. *Schol. Arat.* 71; Ov. *Fast.* 3, 514.
13. Hom. *Il.* 18, 400 sqq.
14. Hom. *Od.* 24, 74 sq.
15. Cf., plus récemment, Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, vol. I, pp. 409 sqq.
16. Hes. *Theog.* 947.
17. Hom. *Od.* 11, 324.
18. Cf., plus récemment, Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, vol. I, p. 411.
19. Diels, *Vorsokr.*, p. 498.
20. Cf. *Schol. Ap. Rhod.* 3, 997.
21. Paus. 2, 23, 7-8.
22. Plut. *Vit. Thes.* 20.
23. Cf. Nilsson, *Griech. Feste*, pp. 369 sqq.
24. Hom. *Il.* 18, 590 sqq.
25. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, vol. I, p. 410.
26. Cf. Paus. 9, 40, 2; Welcker, *Gr. Götterlehre*, *op. cit.*, vol. II, p. 590.
27. Plut. *Vit. Thes.* 21.
28. Cf. Prop. 2, 3, 18.
29. Nonnos, *Dion.* 47, 664 sqq.
30. *Ibid.*, 25, 110.
31. Cf. *Hymn. Hom.* 26.
32. *Mon. d. Ist.* II, 17.
33. Cf. Paus. 8, 38, 3 sq.; 8, 31, 4; 8, 47, 3.
34. Cf. Plut. *Vit. Thes.* 23, et autres.
35. Plut. *Vit. Thes.* 20, 1.
36. Paus. 8, 23, 6.
37. Plut. *Mor. Quaest. Graec.* 12 (293 D-F).
38. Plut. *Vit. Thes.* 20.
39. *Certam. Hom.* 14.
40. Plut. *Vit. Thes.* 20.

17. *La destinée de Dionysos*

1. Cf. Nilsson, *Minoan-Mycenaean Religion*, pp. 461 sqq.
2. Philochorus, *fr.* 22.
3. Plut. *Mor. De Is. et Os.* 35 (365 A).

4. Pour en apprendre plus, cf. Lobeck, *Aglaophamus*, vol. I, pp. 573 sq.
5. Cf. Ps. Clem. *Recogn.* 10, 24; Lobeck, *ibid.*, pp. 574 sqq.
6. Paus. 2, 23, 7.
7. Plut. *Mor. De Is. et Os.* 35 (364 F).
8. Cf. *supra*, pp. 84 sq.
9. Cf. la référence dans Kern, *Orphica fragmenta* 110 and pp. 227 sqq.
10. ὁ μεγάλως ἀγρεύων: : *Etym. Gud.* 227.
11. Cf., *supra*, p. 116.
12. Cf. *supra*, p. 123.
13. *Etym. Magn.* 406.
14. Esch. *fr.* 228; cf. *fr.* 5.
15. Callim. *fr.* 171.
16. Νυκτιπόλος: : Eur. *Cret. fr.* 472.
17. Νυκτέλιος: : Plut. *Mor. De E.* 9 (389 A); Ov. *Met.* 4, 15.
18. Paus. 1, 40, 6.
19. *Alcmaionis fr.* 3.
20. Callim. *fr.* 171.
21. Paus. 8, 37, 5.
22. K. O. Müller, *Prolegomena*, pp. 390 sqq.
23. Welcker, *Griechische Götterlehre*, vol. II, p. 637.
24. L. Weniger, *ARW* 10, pp. 61 sqq.
25. Lobeck, *Aglaophamus*, vol. I, pp. 670 sqq.
26. Dans Kern, *Orph. frag.*, pp. 101 sq.
27. Cf. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, vol. II, pp. 378 sq.
28. *Schol. Clem. Al. Protr.* 4, 4 p. 297, 4 Stähl; Deubner, *Attische Feste*, *op. cit.*, p. 126.
29. Cf. Nonnos, *Dion.* 6, 204.
30. Kern, *Orph. frag.*, pp. 234 sq.
31. Lycophron 229, et Scolie.
32. Ael. *NA* 12, 34.
33. Cf. Ar. *Ran.* 47; Paus. 8, 31, 4.
34. Ἀνθρωπορραίστης; cf. *supra*, pp. 114 et suivantes.
35. Plut. *Mor. De Is. et Os.* 35 (364 F), cf. *supra*, p. 171.
36. Cf. *supra* p. 87.
37. Cf. *supra*, p. 88.
38. Plut. *Mor. De Is. et Os.* 35 (364 F).
39. Plut. *Mor. De E* 9 (389 C).

40. Cf. Plut. *Mor. De prim. frig.* 18 (953 D).
41. Cf. Pind. *fr.* 83; Pl. *Leg.*, p. 700 B.
42. Eduard Norden, *Die Geburt des Kindes* (Leipzig, 1924), p. 36.
43. Cf. *supra* p. 105.
44. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, vol. II, pp. 378 sq.
45. Cf. *supra* p. 138 sq.
46. Cf. Plut. *Mor. De sera* 22 (566 A); Hor. *Carm.* 3, 3, 13, et autres.
47. Plut. *Mor. Quaest. conv.* 8. *praef.* (717 A).
48. Cf. *supra* p. 110.
49. *Il.* 6, 132 sqq.
50. Diod. Sic. 5, 51.
51. Eumelus, *fr.* 10 K.
52. Eur. *Bacch.* 302; Plut. *Vit. Demetr.* 2; Macrob. *Sat.* 1, 19, 1, et autres.
53. Diod. Sic. 4, 5; Arr. *Anab.* 6, 28; Lactant. *Inst.* 1, 10, 8; Tert. *De Corona* 7, 12.
54. Cf. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, vol. II, p. 79, note 1.
55. Cf. les statues de Dionysos peintes en rouge. Paus. 2, 2, 6 et aussi, Paus. 7, 26, 11; 8, 39, 6.
56. Arr. *Anab.* 6, 28; Plut. *Vit. Alex.* 67.
56 *bis*. Cf. Eurip. *Bacch.* 73 sqq.
57. Cf. *supra*, p. 69.
58. Diehl, *Anth. Lyr. Graec.* 6, p. 252.
59. Cf. aussi le dithyrambe de Pindare pour les grandes Dionysies, *fr.* 75.
60. Paus. 3, 22, 2.
61. Paus, 1, 31, 4; 7, 21, 6.
62. Nilsson, *Minoan-Mycenaean Religion*, pp. 496 sqq.
63. Voir Himer. *Orat.* 3, 6.
64. Plut. *Mor. De Is. et Os.* 69 (378 F).
65. Cela malgré l'avis de Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, vol. II, p. 63.
66. Cf. Kretschmer, *Aus der Anomia*, p. 19.
67. Lobeck, *Aglaophamus*, vol. I, p. 271, note; cf. Nilsson, *Griech. Feste*, p. 262.

18. *Dionysos et Apollon*

1. Cf. *supra*, pp. 59 sqq.
2. Cf. Apollod. *Bibl.* 3, 38; *Schol. Ar. Ran.* 330; Horace l'y fait pénétrer, après une vie glorieuse, debout sur son char traîné par des tigres : *Carm.* 3, 3, 13.
3. Paus. 10, 19, 4.
4. Plut. *Mor. De E.* 9 (388 E).
5. *Schol. Pind. Argum. Pyth.;* cf. E. Rohde, *Psyche*, vol. II, p. 54, note 2.
6. *Compte rendu de la commission archéol. de St. Pétersbourg* (1861), planche 4. Cf. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* (Munich, 1955), planche 38.
7. Cf. Macrob. *Sat.* 1, 18, 1 sqq., et autres.
8. Cf. *supra*, p. 199.
9. Paus. 3, 19, 3.
10. Nonnos, *Dion.* 19, 104.
11. Paus. *op. cit.*
12. Cf. *GDI* 3502, 3512; *Arch. Anz.* (1905), p. 11.
13. Cf. Nilsson, *Griech. Feste*, p. 241.
14. Hesychius.
15. Cf. *supra*, p. 196.
16. Hesychius, cf. *supra*, p. 214.
17. Cf. pp. 174 sq.
18. Cf. p. 205.
19. Apollod. *Bibl.* 3, 212.
20. Phanodemus, *fr.* 3.
21. Cf. aussi Démosthène, *Epitaph.* 27.
22. Philochoros, *fr.* 31.
23. Cf. Polemon d'Athen. 4, 139 A.
24. Nilsson, *Griech. Feste*, pp. 188 sq.
25. E. Rohde, *Psyche*, Vol. I, p. 140.
26. Cf. aussi Samson Eitrem, *RE* 9, col. 14 sq., s.v. Ὑάκινθος.
27. Diod. Sic. 4, 68.
28. Macrob. *Sat.* 1, 18, 2.
29. Polyb. 8, 28; cf. aussi Apollon Hyakinthios in Nonnos, *Dion.* 11, 330.

30. Cf. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, Vol. II, p. 74, et autres.

31. Paus. 10, 32, 7; cf. Nonnos, *Dion.* 27, 260 sq.; Luc. 5, 72 sqq.

32. Paus. 10, 6, 4.

33. *Schol. Lycophron.* 209.

34. Cf. *Il.* 14, 261.

TABLE

I. Mythe et culte 9

II. Dionysos 53

1. Prologue 55
2. La terre natale du culte de Dionysos 58
3. Le Fils de Zeus et de Sémélé 71
4. Les mythes de son épiphanie 81
5. Le dieu qui vient 86
6. Le symbole du masque 93
7. Vacarme et silence 99
8. Le monde ensorcelé 102
9. La ténébreuse démence 110
10. Théories modernes 128
11. Le dieu dément 141
12. La vigne 152
13. La manifestation de Dionysos dans la nature végétale 161
14. L'élément humide 169
15. Dionysos et les femmes 180
16. Ariane 190
17. La destinée de Dionysos 198
18. Dionysos et Apollon 211
19. Remarque finale sur la tragédie 218

Notes 221

FD Achevé d'imprimer le 25 juillet 1969 par Firmin-Didot en son imprimerie du Mesnil. — 2955
Imprimé en France. Dépôt légal : 3e trimestre 1969
pour le compte du Mercure de France, 26, rue de Condé, Paris 6e.